



فلاسفۀ بزرگ

آشنایی با فلسفۀ غرب

نوشته براین مگی

ترجمه

عزت الله فولادوند

فلاسفۂ بزرگ آشنایی با فلسفۂ غرب

نوشته برایین مگی

ترجمه عزت الله فولادوند



شرکت سهامی انتشارات خوارزمی

فهرست

- سخنی از مترجم ۵
- پیشگفتار ۱۵
- افلاطون (گفت و گو با مایلز برن پیت، استاد فلسفه قدیم در دانشگاه کیمبریج، انگلستان) ۲۱
- ارسطو (گفت و گو با مارتا نوس باوم، استاد دانشگاه براون، امریکا) ۵۳
- فلسفه قرون وسطا (گفت و گو با آنتونی کنی، استاد فلسفه و رئیس کالج بیلپول، دانشگاه آکسفورد، انگلستان) ۹۱
- دکارت (گفت و گو با برنارد ویلیامز، استاد فلسفه، دانشگاه کالیفرنیا) ۱۲۱
- اسپینوزا و لایب نیتس (گفت و گو با آنتونی کوئین تن، رئیس کتابخانه بریتانیا، انگلستان) ۱۵۵
- لاک و بارکلی (گفت و گو با مایکل ایرز، عضو هیأت علمی کالج ودم، دانشگاه آکسفورد، انگلستان) ۱۹۱
- هیوم (گفت و گو با جان پاسمور، استاد ممتاز دانشگاه ملی استرالیا) ۲۳۳
- کانت (گفت و گو با جفری وارناک، استاد فلسفه و رئیس کالج هرتفورد، دانشگاه آکسفورد، انگلستان) ۲۷۲
- هگل و مارکس (گفت و گفت با پیتر سینگر، استاد فلسفه، دانشگاه موناش (ملبورن)، استرالیا) ۳۰۵
- شوپنهاور (گفت و گو با فردریک کاپلستن، مورخ فلسفه) ۳۴۱
- نیچه (گفت و گو با جی. پی. استرن، استاد دانشگاه لندن) ۳۷۷
- هوسرل و هایدگر و فلسفه جدید اصالت وجود (گفت و گو با هیوبرت دریفوس، استاد فلسفه، دانشگاه کالیفرنیا (برکلی)، امریکا) ۴۱۱
- پیروان امریکایی مکتب اصالت عمل (گفت و گو با سیدنی مورگن بئر، استاد فلسفه، دانشگاه کلمبیا (نیویورک)، امریکا) ۴۵۹
- فرگه و راسل و منطق جدید (گفت و گو با ا. ج. ایر، استاد سابق منطق، دانشگاه آکسفورد، انگلستان) ۴۹۵
- ویتگنشتاین (گفت و گو با جان سرل، استاد فلسفه، دانشگاه کالیفرنیا) ۵۳۱
- فهرست راهنما ۵۷۵

من این کتاب را به نیت کسانی ترجمه کرده‌ام
که مانند سقراط معتقدند زندگی تا در ترازوی
خرد سنجیده نشود، ارزش زیستن ندارد، و این
ترجمه را به همسرم سوسن تقدیم می‌کنم که همواره
در این سائهای دشوار یاریگر من بوده و توان
تحمل بار رنجها را در من افزایش داده و مرا با
عشقی که خود به فلسفه داشته در این اعتقاد راسختر
کرده است که روزگار ما برای کسی که بخواهد فلسفه
کار کند شوق انگیزترین عصری است که در سراسر
تاریخ فلسفه وجود داشته است و تا ایراد و انتقاد
و برخورد عقاید و آراء در میان نباشد، آدمی روی
بهروزی نخواهد دید.

سخنی از مترجم

فلسفه غرب به معنایی که از دو هزار و پانصد سال پیش شناخته بوده و جهان را تحت تأثیر قرار داده است از پیش از سقراط آغاز می شود. آغازگر آن حکمای یونانی پیش از سقراط بوده اند و سر آنان، معمولاً طالس (در قرن ششم قبل از میلاد) معرفی می شود.

با کمال تأسف، آنچه امروز از این بزرگواران در دست داریم، با وجود دلالت بی چون و چرا بر عظمت ایشان در خطه اندیشه، بسیار ناچیز و گاهی محدود به چند جمله است. یکی از فیلسوفان معاصر گفته است می خواهم ببینم از میان ماکبست که دو هزار و پانصد سال دیگر تنها چند جمله از نوشته های او باقی بماند و باز همه جهانیان در برابر او سر تعظیم فرود بیاورند و متأثر از اندیشه های او باشند؟

باری، پس از آنان نوبت به سقراط رسید. ولی سقراط، چنانکه همه می دانند، خود هرگز چیزی ننوشت. اندیشه های او (پس، به هر حال، افکاری که گفته می شود از اوست) از طریق نامدارترین شاگردش و یکی از اعجاب انگیزترین نابغه های همه قرون و اعصار، یعنی افلاطون، به ما رسیده است. افلاطون نخستین فیلسوفی است که نوشته های تمام و کمال به یادگار گذاشته است. این آثار همه به صورت مکالمه یا گفت و گو است.

در اهمیت و تأثیر افلاطون در جهان هر چه بگوییم کم گفته ایم. فیلسوف و ریاضیدان انگلیسی، آلفرد نورث وایتهد، بر این قول است که سراسر فلسفه بعدی غرب چیزی جز مشتق حاشیه نگاری بر افلاطون نبوده است. فیلسوف امریکایی، جورج سانتایانا، می گوید به هر گوشه ای از ذهنم که مراجعه می کنم، می بینم افلاطون قبلاً آنجا بوده است. جمعی از مخالفان معتقد بوده اند که تأثیر بیمانند افلاطون در این بیست و پنج قرن به دلیل جادوی کلام او بوده است، نه از جهت محتوای افکارش. به هر تقدیر، نکته مهم از نظر ما این است که افلاطون که نه تنها شاید بزرگترین فیلسوف غرب و سر آمد همه حکما، بلکه احیاناً یکی از گرانقدرترین هنرمندانی بوده که تا کنون دیده ایم، تشخیص داده بود که بهترین و شایسته ترین قالب برای

بیان مطالب فلسفی، گفت و شنود است، و دور نیست که این تأثیر بی‌نظیر را به دلیل برگزیدن این شیوه کسب کرده باشد.

متأسفانه، بعد از افلاطون، قالب مکالمه تقریباً در فلسفه ترك شد و بجز عده‌ای انگشت‌شمار، بقیه فلاسفه - شاید چون نبوغ هنری او را نداشتند - ترجیح دادند رساله‌نویسی کنند. قالب مکالمه دارای چند حسن بزرگ است: نخست، اصحاب گفت و گو بطبع ساده‌تر و قابل فهم‌تر سخن می‌گویند؛ دوم، در مکالمه زیر و بالای مسائل بهتر کاویده می‌شود و عقاید موافق و مخالف وضوح و تأثیر بیشتری پیدا می‌کنند و اساساً فرصت برای ابراز آراء مخالف پدید می‌آید؛ سوم، کسی که مکالمه‌ای را می‌شنود یا شرح آن را می‌خواند بسا خویشتن را سهم در مشکل و مشارک در بحث می‌بیند و دلبسته‌تر می‌شود و بهره بیشتری می‌برد؛ و چهارم، به دلیل سه نکته‌ای که ذکر شد، همگان از این راه حظ افزونتری از علم می‌برند و میوه‌های درخت دانش بهتر و آسان‌تر به مردم می‌رسد.

صدها تاریخ فلسفه با دامنه‌های گوناگون و از زوایای مختلف به بسیاری زبانها وجود دارد که چند مجلد انگشت‌شمار از آنها به فارسی ترجمه شده است. اما آنچه این کتاب را ممتاز می‌کند و مرا به ترجمه آن برانگیخته است، کیفیت ارائه مطلب است. تهیه‌کننده کتاب، برای من مگی، درباره هر فیلسوف، با یکی از فیلسوفان معاصر صحبت می‌کند که در جامعه علمی و دانشگاهی غرب متخصص موضوع بحث، شناخته شده است. بنا بر این، مطلب از دو نظر جالب خاطر است: هم فیلسوفی که بحث درباره اوست، و هم کسی که راجع به او سخن می‌گوید. فی‌المثل، ما نه تنها می‌خواهیم بدانیم که دکارت و هیوم و کانت و شوپنهاور و راسل و ویتگنشتاین چه اندیشیده‌اند و به چه جهت چنین نسامی در جهان دارند، بلکه کنجکاو می‌شویم که چهره‌های سرشناسی در فلسفه معاصر همچون برنارد ویلیامز و جان پاسمور و وارناک و کاپلستن و ایر و سرل چه درباره آنان می‌گویند.

از این گذشته، چنانکه خواهیم دید، سهم خود مگی هم بسیاری از اوقات کمتر از همسخنان او نیست و بسیاری نکته‌های پیچیده با توضیحات و گاهی ایرادهای او بهتر برای خواننده روشن می‌شود. البته جز این نیز از کسی مانند او نمی‌توان توقع داشت. برای من مگی در ۱۹۳۰ در لندن به دنیا آمد. در جوانی در آکسفورد تحصیل کرد و از آن دانشگاه، هم در رشته تاریخ و هم در فلسفه و علوم سیاسی و اقتصاد با درجه ممتاز فارغ‌التحصیل شد. مدتی در دانشگاه بزرگ ییل در امریکا درس می‌داد. سپس به طور مستقل به نویسندگی پرداخت. در ۱۹۷۰ به جهان دانشگاهی بازگشت و در کالج

معروف بیلیول در آکسفورد آغاز به تدریس کرد و به عضویت هیأت علمی کالج ال سولز^۱ در همان دانشگاه برگزیده شد. در سراسر این سالها در رادیو و تلویزیون برنامه های علمی و فلسفی داشت و در روزنامه های بزرگ، از جمله تایمز و گاردین، پیوسته مقاله می نوشت و تماس خود را در عین حال با رویدادها و تحولات دنیا حفظ می کرد. در ۱۹۷۹ به پاس خدماتی که در راه ترویج اندیشه های متفکران بزرگ تاریخ و روشن کردن اذهان همگان کرده بود، به دریافت نشان مفتخر شد. مگی از ۱۹۸۴ پژوهشگر ارشد در تارسیخ اندیشه ها در دانشگاه لندن بوده است و همچنان به تألیف کتابهای سودمند و اشاعه افکار فلسفی ادامه می داده است. کتابهای متعدد او - از جمله فلسفه امروز بریتانیا^۲ و پوپر^۳ و بزرگان جهان اندیشه^۴ و فلسفه شوپنهاور^۵ - تا کنون به بیست زبان ترجمه شده است.

چیزی که شاید مگی را در صحنه فلسفه معاصر به شارحی کم نظیر مبدل کرده است، قدرت او برای باز نمودن و باز گفتن اندیشه های غامض به زبانی روان و دل انگیز، بدون فدا کردن ظرافتها و نازك کاریهای افکار بزرگان است. کسانی که کتاب دیگر او را به نام پوپر، به ترجمه شادروان منوچهر بزرگمهر، خوانده اند بی قین با این صفت در او آشنایی دارند و امیدواریم با خواندن این کتاب، کیفیت یاد شده را حتی بهتر دریابند و ارج بگذارند. وجه امتیاز دیگر کتاب کنونی، آشناشدن خواننده از طریق آن با آخرین تحولات در برداشت های فلسفی معاصر و، در واقع، با موج تازه ای از اندیشه های بدیع در فلسفه است. مثلاً درباره ارسطو تا کنون کتابخانه ها مطلب نوشته شده است و مفسران آثار او در میان حکمای قدیم و جدید خود ما نیز کم نبوده اند (و بسا گمان داشته اند و هنوز دارند که برداشتشان از نظریات معلم اول آخرین کلام در این زمینه است). اما وقتی خواننده گفت و شنود مگی را با یکی از افراد نسل جوان استادان سرشناس فلسفه در این کتاب می خواند، اگر بیغرض به مطلب بنگرد، باز به نکته های تازه و آموزنده بر می خورد. یا در بحث از ویتگنشتاین، حتی اهل فن ممکن است چیزهایی در سخنان جان سرل بیابند که تا کنون فکر نکرده بودند.

نکته دیگری که بیشتر نیز در بحث از محسنات قالب گفت و شنود به آن اشاره کردیم و باید حتماً به آن توجه داشت، «مردمی» شدن علم و فرهنگ در جهان امروز است. در دنیایی که ارتباط و مراد به با چنین سرعت هوش ربایی در پیشرفت و گسترش است و دیگر، برخلاف گذشته، مشکلات

1. All Souls

2. Modern British Philosophy.

3. Popper.

4. Men of Ideas.

5. The Philosophy of Schopenhauer.

به هیچ ناحیه خاصی محدود نیست و هر روز مسائل و مباحث جدید به میان می آید و مجال کمتر می شود، دیگر نمی توان از مردم متوقع بود که برای آشنایی با هر شاخه ای از دانش سالها نزد استاد وقت صرف کنند. باید مقدمات و اساس را به زبانی هر چه روشنتر و با استفاده از همه وسایل در اختیار مردم قرار داد. روزگار «علم فقط برای خواص»، چه بپسندیم و چه نپسندیم، به پایان رسیده است. به رغم میل قلبی مشکل پسندان و نازل طبعان، امروز درها به روی همگان گشوده شده است و همه صاحبان استعداد نه تنها تشنه دانستنند، بلکه بهره گیری از میراث فکری و هنری بشر را حق خود می دانند. در این احوال، و بویژه در کشور ما با این جمعیت جوان و رو به افزایش، باید به دنبال کسانی رفت که از نعمت فکر روشن و قریحه بیان شیوا برخوردارند و می توانند مطالب پیچیده را بدون غلتیدن به ورطه ابتذال، به زبانی و به شیوه ای به دیگران انتقال دهند که اگر کسی از هوش و جدیت لازم بهره مند باشد، با کوشش معقول به فهم مسائل مورد بحث کامیاب شود. کشوری که اکثر مردم آن از شالوده میراث فکری بشر بیخبر باشند، دیر یا زود باید تن به اسارت و خفت دهد.

می دانیم - و اگر کسانی باشند که نمی دانند، باید بدانند - که افکار بزرگان جهان علم و هنر خزانه ای نیست که متولیان قفل بر در آن بزنند و کلید را در جیب بگذارند و فقط گاهی اجازه دهند خواص هم فکر (و معمولاً کهنه اندیش) از درز در نگاهی به آن بیندازند. کارهای بزرگ فکری و ذوقی میراث مشترک همه آدمیان است و همه حق دارند - و باید - در هر نسل از نو در آنها پژوهش کنند و مشکلات خویش را که خاص خودشان است و نسلهای پیشین از آنها بی اطلاع بوده اند، بار دیگر به پیمانه آن افکار و آثار بپیمایند.

به هر حال، غرض از بحثهای فلسفی از بیست و پنج قرن پیش تا امروز (بجز نزد تاریک اندیشان و مفرضان) به جنبش در آوردن فکر و بازسنجی عقاید تقلیدی بوده است. شاید یادآوری این معنا بیهوده نباشد که یکی از بزرگترین سرمایه ها در جهان اندیشه جنب و جوش و استقلال فکری و شوق به دانستن (یا دست کم اعتراف به نادانی) است، خاصه در فلسفه که (به گفته یکی از گفت و گو کنندگان در این کتاب) حرکت فکر در آن لااقل به اندازه نتایجی که گرفته می شود دارای اهمیت است.

عزت الله فولادوند

خرداد ۱۳۷۲

به سبب احساس اعجاب و شگفتی بود که آدمیان
در آغاز به تفکر فلسفی روی آوردند و اکنون
نیز می آورند.

- ارسطو

نشانه فیلسوف همین حس اعجاب و شگفتی
است. فلسفه هیچ منشأ دیگری ندارد.

- افلاطون



پیشگفتار

براین مکی

پیشگفتار

در جهان انگلیسی زبان، فلسفه جزء مایه‌های فکری بیشتر مردم نیست، حتی اغلب کسانی که در دانشگاه تحصیل کرده‌اند. گمان می‌کنم اکثر مردان و زنان باهوش، صرف نظر از تحصیلاتشان، داستان می‌خوانند و نمایشنامه می‌بینند و، در حد خوانندگان روزنامه، به سیاست توجه دارند و از این راه و از طریق تجربه شغلی قدری با اقتصاد آشنا می‌شوند و بسیاری حتی زندگینامه می‌خوانند و بدان وسیله کمی تاریخ یاد می‌گیرند. ولی از فلسفه بی‌اطلاعند، البته مگر کسانی که وارد مطالعات فلسفی بشوند. یکی از دلایل این امر این است که فلسفه در قرن بیستم به‌کاری حرفه‌ای و فنی بدل شده‌است. دلیل دیگر، تخصصی شدن بیش از حد همه رشته‌هاست. به‌خصوص آموزش و پرورش در انگلستان، امروز در معرض این ایراد است که معلومات عمومی را به‌حد کافی بالا نمی‌برد. دلیل سوم تفاخر مردم کشورهای انگلوساکسن به این است که زیاد با تصورات مجرد سر و کار ندارند. به‌هر حال، دلیل کامل هر چه باشد، بیشتر مردم کتاب خواننده کشورهای مزبور در سراسر زندگی از وقتی به‌سن رشد می‌رسند، با نام فلاسفه بزرگ آشنایی دارند بدون آنکه بدانند پایه شهرت این فیلسوفان چیست و برای چه نام بلند پیدا کرده‌اند.

چرا از بیش از دو هزار سال پیش تا کنون، نام افلاطون و ارسطو در هر خانواده‌ای شنیده می‌شده‌است؟ همین سؤال را می‌توان درباره بعضی از فلاسفه روزگاران اخیر نیز مطرح کرد. بدیهی است جواب این است که کارهای این فیلسوفان بخشی از بنیاد فرهنگ و تمدن غرب بوده‌است.

چطور؟ این کتاب سر رشته را برای پاسخ گفتن به این پرسش بدست می‌دهد.

خود شما اگر قرار بود در دانشگاه فلسفه بخوانید، مسلماً می‌دیدید که اساس برنامه درسی، مسأله ماهیت و دامنه و حدود شناخت انسانی است، یعنی آنچه به اعتبار واژه یونانی *epistémé* [= شناخت یا معرفت] امروز *epistemology* [= شناخت‌شناسی یا بحث معرفت] نامیده می‌شود. در طول بخش اعظم تاریخ فلسفه - و به هر حال در سده‌های اخیر - این موضوع بیش از هر چیز خاطر فیلسوفان را به خود مشغول داشته است و، به این جهت، در برنامه درسی دانشگاه‌ها و در این کتاب نیز در صدر مسائل جای دارد. اما شاخه‌های فرعی فلسفه نیز ممکن است بسیار جذاب باشند. به نظر بعضی از مردم، اخلاق و فلسفه سیاسی از همه جالبتر است؛ و لی زیباشناسی و منطق و فلسفه زبان و فلسفه ذهن و فلسفه علم و فلسفه ادیان و بسیاری شعبه‌های دیگر نیز هست. درباره پاره‌ای از اینها در این کتاب باجمال صحبت شده است، اما بطبع امکان نداشته که در چنین فرصت محدودی کماحقه راجع به همه بحث شود. بنا بر این، برای اینکه وضوح مطلب از دست نرود، کوشش من بر این بوده که از تعقیب سیر تکاملی موضوع منحرف نشوم و همان مسیر را تا پایان ادامه دهم و فقط هنگامی به جنبه‌های فرعی توجه کنم که از توجه به آنها گزیری نباشد. مقاومت در برابر وسوسه گریز زدن آسان نبود، زیرا بسیاری چیزها وجود داشت که دلم می‌خواست در بحثها می‌گنجانیدم. ولی افسوس که گنجایش نبود.

اساس این کتاب سلسله برنامه‌هایی است که در ۱۹۸۷ از تلویزیون بی‌بی‌سی پخش شد. اما مطالب آن عیناً همان متن برنامه‌ها نیست. متن برنامه‌ها را با مشارکت شرکت کنندگان پایه کار قرار دادیم و مانند نخستین پیش‌نویس هر نوشته دیگر، بی‌محایا به جانش افتادیم. نکته عمده‌ای که من در مقام ویراستار بر آن تأکید می‌کردم این بود که کتاب باید خود جدا از برنامه‌های تلویزیونی حیات مستقل داشته باشد و، بنا بر این، لازم است این رنج را بر خود هموار کنیم که بدون محصور شدن به آنچه در تلویزیون گفته بودیم، تا جایی که می‌توانیم فی‌حد ذاته کتاب خوبی از کار درآوریم.

شرکت کنندگان از هیچ اصلاحی که به نظرشان می‌رسید - از نازك کاریهای جزئی تا تغییر ساخت اساسی - در پاسخ به درخواست من فروگذار نکردند. از آنجا که لازم بود کتاب همزمان با آغاز بخش برنامه‌ها انتشار یابد، دستنوشته کامل آن می‌بایست بی‌درنگ پس از ضبط آخرین برنامه (یعنی اتفاقاً گفت و گوی مربوط به فیلسوفان امریکایی پیرو اصالت عمل) به ناشر سپرده شود. این ترتیب بخصوص برای همسخن من در آن برنامه که می‌خواست سراسر سخنانش را به قالبی دیگر بریزد، ایجاد اشکال می‌کرد، زیرا مجال کافی وجود نداشت. او در نیویورک بود و من در لندن می‌بایست دستنوشته را بدون فوت وقت به چاپخانه برسانم. با اینکه او از راه دور یادداشتهای مفصل فرستاد و راهنماییهای لازم را کرد و من نیز به سهم خود آنچه توانستم انجام دادم، این تنها بخش کتاب است که هر دو دلمان می‌خواست فرصت بیشتری برای پرداخت آن داشتیم.

تهیه و ضبط برنامه‌ها دو سال و نیم طول کشید، اما مهمترین تصمیمها - درباره بخش‌بندی موضوع و گزینش شرکت کنندگان - می‌بایست در آغاز گرفته شود. در مورد هر دو مسأله پاسخهای مختلف بنظر می‌رسید که همه متساویاً موجه بود. با این حال، بارها تصمیمهایی را که گرفته بودم تغییر دادم. بانکی از چند مغز متفکر، مرکب از برنارد ویلیامز و سر آیزایا برلین^۱ و انتونی کوئین تن و جان سرل، تشکیل داده بودم و در سراسر این مدت پیوسته با آنان در رایزنی بودم. گاهی این چهار تن چهار نظر مختلف و مانع‌الجمع می‌دادند که البته همین خود دلیل بیگناهی آنان در تصمیماتی است که سرانجام گرفته شد. با اینهمه، مساعدتشان به حدی پرارزش بود که بهایی بر آن نمی‌توان گذاشت. هر پیشنهاد می‌بایست پیش از آنکه قطعیت پیدا کند، به محک سنجش و ارزیابی کسی به غیر از خود من بخورد و با شقوق دیگر مقایسه شود. از یکایک ایشان صمیمانه سپاسگزارم. همچنین باید از تهیه کننده برنامه، جیل داسن^۲، تشکر کنم که مسؤول ترتیبات عریض و طویل اداری بود و به علاوه کارگردانی تیم استودیو و دوربینها را نیز در بیشتر برنامه‌ها بر عهده داشت. و سرانجام

باید از سوزان کاولی^۱ قدردانی کنم که دستنوشته را ماشین کرد و از دیوید میلر^۲ از دانشگاه واریک^۳ که زحمت خواندن آن را بر خود هموار ساخت و بسیاری پیشنهادهای سودمند داد.

براین مگی

مارس ۱۹۸۷

1. Susan Cowley 2. David Miller
3. University of Warwick



افلاطون

مفت و نحو با
مایلز برنیت

مقدمه

مگی : هر کوششی برای بازگویی سرگذشت فلسفه غرب باید از یونانیان باستان آغاز شود که نه تنها نخستین فیلسوفان، بلکه بعضی از بزرگترین فلاسفه غرب از میان آنان برخاستند. کسی که نامش از همه آشناتر است سقراط است که در ۳۹۹ قبل از میلاد مسیح از دنیا رفت. اما پیش از او نیز بعضی فلاسفه برجسته در یونان بودند، مانند فیثاغورس و هراکلیتوس، که بسیار معروفند و همچنین عده‌ای دیگر که به‌هیچ وجه از ایشان کمتر نیستند. اول از همه تالس بود که در قرن ششم قبل از میلاد به شکوفایی رسید.

فیلسوفان پیش از سقراط همه در این دلمشغولی شریک بودند که می‌خواستند مبادی نخستینی برای تبیین کل طبیعت پیدا کنند. به زبان امروز، به «کیهان‌شناسی» یا «علم» از یک سو، و «فلسفه» از سوی دیگر، یکسان توجه داشتند. سقراط خواسته و دانسته بر ایشان شورید، زیرا معتقد بود که آنچه ما بیش از هر چیز به دانستن آن نیازمندیم این است که خودمان چگونه باید زندگی کنیم نه اینکه طبیعت چگونه عمل می‌کند و، بنا بر این، لازم است پیشتر و بالاتر از همه چیز به مسائل اخلاقی برسیم. تا جایی که می‌دانیم، او هرگز چیزی ننوشت و همه تعالیم خویش را شفاهاً القا می‌کرد. نوشته‌های هیچ یک از حکمای پیش از سقراط مستقیماً به ما نرسیده‌است. اطلاعات ما از همه فلاسفه‌ای که تاکنون نام برده‌ام، محدود به منابع دست دوم و از طریق آثار دیگران است، هر چند باید تأکید کنم که در میان این منابع، پاره‌ای خلاصه‌های نسبتاً طولانی و بعضی نقل قولهای مستقیم نیز دیده می‌شود. افلاطون نخستین کسی است که

نوشته‌هایش امروزه دست ماست. او شاگرد سقراط بود و، در واقع، بیشتر اطلاعات ما درباره سقراط از نوشته‌های او گرفته شده‌است. افلاطون بدون هیچ تردید یکی از بزرگترین فیلسوفان همه قرون و اعصار و، به عقیده بعضی، بزرگترین فلاسفه بوده‌است. از این رو، اگر بخواهیم برای این داستان مسلسل که همواره ادامه داشته، به دلخواه آغازی برگزینیم، سال ۳۹۹ قبل از میلاد - یعنی مرگ سقراط و شروع نوشته‌های افلاطون - نقطه خوبی است. پس اجازه بدهید از همانجا آغاز کنیم.

وقتی سقراط مرد، افلاطون سی و یک سال داشت و هشتاد و یک سال عمر کرد. در این نیم قرن، دست به تأسیس مدرسه مشهور خود در آتن، موسوم به آکادِمیا، زد که نخستین نمونه چیزی است که ما امروز به آن دانشگاه می‌گوییم و همچنین آثارش را نوشت. تقریباً همه این آثار به شکل گفت و شنود یا مکالمه نوشته شده‌است و استدلال‌های مختلف از زبان اشخاص گوناگون شنیده می‌شود که یکی از آنان تقریباً همیشه سقراط است. بیشتر - ولی نه همه - مکالمات به اسم کسانی است که با سقراط صحبت می‌کنند و از اینجاست که نام یکی فایدون است، دیگری لائس، سومی ائوفودون، چهارمی ثئایتموس، پنجمی پارمنیدس، ششمی قیماثوس و همین طور تا آخر. رویهم‌رفته، بیش از بیست مکالمه امروز در دست است که طول بعضی به بیست، پاره‌ای به هشتاد و یکی دو تا حتی به ۳۰۰ صفحه می‌رسد. معروف‌ترینشان جمهوری و هپمانی است و ترجمه‌های خواندنی‌ترینشان با جلد شمیز در حال حاضر در دسترس همه است.^۱

۱. خوشبختانه همه نوشته‌های افلاطون - و بعضی حتی مکرر - به فارسی ترجمه شده‌است. یادی از شادروان محمد علی فروغی که نخستین بار بعضی از آثار او را به فارسی برگرداند و افکارش را به نحو صحیح به ما شناساند، و مرحوم دکتر محمود صنایعی و آقای فواد روحانی که ده رساله از نوشته‌های آن حکیم را با دقت و هنرمندی ترجمه کردند، در اینجا لازم است. دیگران نیز پاره‌ای از مکالمات را به زبان ما برگردانده‌اند و کوشش‌هایشان درخور سپاس است. اما مهمترین کار را آقای دکتر محمد حسن لطفی کرد که مجموع آثار افلاطون را در دسترس ما گذاشت و حقاً به این مناسبت منتی بر همه فارسی زبانان دارد. (مترجم)

برجسته‌ترینشان نه تنها آثار بزرگی در فلسفه، بلکه شاهکارهایی در ادبیات محسوب می‌شوند. افلاطون هم متفکر بود و هم هنرمند. نوشته‌هایش شکل هنری و ارزش دراماتیک دارند و بسیاری از سخن‌سنان معتقدند که هیچ‌کس نثر یونانی را هرگز به این خوبی و زیبایی ننوشته است.

برای بحث در آثار او در این برنامه، از یکی از معتبرترین افلاطون‌شناسان در جهان انگلیسی زبان، پروفیسور مایلز برنیت^۱، استاد فلسفه قدیم در دانشگاه کیمبریج، دعوت کرده‌ام.

بحث

مگی : می‌دانم که شما عقیده دارید سرآغاز خلاقیت فلسفی افلاطون، مرگ سقراط بود. ممکن است خواهش کنم توضیح بدهید که چگونه شد که چنین شد؟

برنیت : تصور می‌کنم مرگ سقراط در ۳۹۹ قبل از میلاد، برای بسیاری از مردم ضربه روانی سختی بود. سقراط سالهای دراز در آتن وجود مسحورکننده و افسونگری بود که هم بسیار دوستش داشتند و هم بشدت از او متنفر بودند. در یکی از جشنواره‌های عمومی در حضور همه مردم آتن در يك نمایش کمدی او را هجو کرده بودند. بعد ناگهان روزی این چهره آشنا ناپدید شد و دلیل ناپدید شدنش این بود که به جرم ناپاراسایی و فاسد کردن جوانان به مرگ محکوم شده بود. برای کسانی که دوستش داشتند، علت مرگ حتی ناراحت کننده‌تر از خود مرگ بود. سقراط عده زیادی پیروان مخلص داشت و بعضی از آنان، از جمله افلاطون، شروع به نوشتن مکالمات سقراطی کردند، یعنی گفت و شنوده‌های فلسفی که در آنها سقراط بحث را هدایت می‌کرد. مثل این بود که یکباره گروهی از همخوانان خطاب به آتنیها بانگ بلند کرده باشند که: «ببینید، او نرفته است. هنوز اینجا است و با همان سؤاها شما را به تنگنا می‌اندازد و با استدلالهایش زمینتان می‌زند.» و البته در این مکالمات سقراطی از نام او دفاع می‌شد و به اثبات می‌رسید که او به ناحق محکوم شده است و مربی بزرگ جوانان بوده است نه کسی که می‌خواسته فاسدشان کند.

مگی : مرگ سقراط چیزی نبود که فقط مغز افلاطون را بکار بیندازد و بعد هم فراموش بشود. این طور نیست؟ به يك معنا، سراسر حیات فکری

افلاطون باید - یا دست کم می‌تواند - با توجه به سقراط توجیه شود.
 برون‌یست: فکر می‌کنم همین‌طور است. زنده نگاه داشتن روح سقراط برای افلاطون به این معنا بود که او می‌بایست به همان شیوه‌ای که سقراط فلسفه کار کرده بود، به کار ادامه بدهد. نخستین ثمرهٔ این کار، گروهی از مکالمات اولیه است که مهمترینشان دفاعیه^۱ و کریتون و ائوئوفرون و لاکس و خادمیدس و پروتاگوداس و گودگیاس است و در آنها سقراط را می‌بینیم که دربارهٔ آن قبیل مسائلی که به آنها علاقه داشته - یعنی مسائل بسیار وسیع اخلاقی - بحث می‌کند. اما چون فلسفه کار کردن به شیوه سقراطی به معنای تفکر مستقل فلسفی است، این جریان رفته‌رفته افلاطون را به جایی سوق می‌دهد که به پروراندن افکار خودش در اخلاق و سایر زمینه‌های فلسفی بپردازد. بنا بر این، در تصویری که از سقراط رسم می‌شود، نوعی سیر تکاملی می‌بینیم. در مکالمات اولیه، او همان خرمگسی^۲ است که دست از پرسش بر نمی‌دارد، اما کم کم به کسی بدل می‌شود که به طرح نظریه‌های مهم در سیاست و مابعدالطبیعه و روش‌شناسی رو می‌آورد. و این همان سقراط مکالمات دورهٔ میانی - یعنی منون و میهمانی و فایدون و جمهوری - است.

مگی: خلاصه اینکه در مکالمات اولیه، افلاطون با مسائل مورد علاقهٔ سقراط سر و کار دارد و به شیوهٔ خود سقراط دربارهٔ آنها بحث می‌کند و بدون شك غالباً چیزهایی از زبان سقراط می‌گوید که می‌داند عقاید او

۱. Apology. در ترجمهٔ لطفی نام این رساله به تلفظ فرانسه آن، «آپولوژی»، ضبط شده است. اسامی دیگر رسائل را (جز البته جمهوری و میهمانی) به تلفظ اصلی یونانی در این کتاب آورده‌ایم. برای آگاهی از اختلاف ضبطهای ما و لطفی، رجوع کنید به: کارل پوپر، جامعه باز و دشمنان آن، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، ج ۱، صص ۶۱-۱۶۵. (مترجم)

۲. gadfly. کنایه‌ای است به این موضوع که سقراط هنگامی که به اتهام فاسد کردن جوانان به محاکمه کشیده می‌شود، در دفاع از خویش در دادگاه خطاب به آتینان می‌گوید شما مردم این شهر مانند اسب تنبلی هستید که احتیاج دارید برای اینکه براه بیفتید خرمگسی گاهی به شما نیش بزند و من همچون آن خرمگس بوده‌ام که نیشکی می‌زده‌ام و شما را به اندیشیدن وامی‌داشته‌ام و اکنون اگر مرا بکشید، دیگری را مثل من نخواهید یافت. (مترجم)

بوده است. اما با گذشت سالها، همان تکانه بدوی، افلاطون را به بحث در موضوعات مورد توجه خودش و به شیوه خودش سوق می دهد و او عقاید خودش را بیان می کند، منتها هنوز هم بیشتر از زبان سقراط.

برونیت: تصور می کنم درست است. افلاطون هر جا امکان خرد پسندی وجود داشته باشد، اندیشه هایش را به عنوان برآمد اندیشه های سقراط و از زبان او عرضه می کند. به نظر من، توجه به این نکته بسیار اهمیت دارد که افلاطون بر اساس واقعیت تاریخی شخصیت سقراط مدعی است که او مردی بوده که مستقل فکر می کرده و به دیگران هم یاد می داده که مستقل فکر کنند. بنا بر این، حرف افلاطون این است که شما هم اگر می خواهید پیرو سقراط باشید، باید مستقل فکر کنید و، در صورت لزوم، باید حتی راهتان را از افکار و زمینه های اختصاصاً سقراطی جدا کنید.

مگی: مکالمات اولیه ای که سقراط در آنها راجع به مسائل اخلاقی بحث می کند، همیشه الگوی معینی دارند. سقراط با همسخنی وارد صحبت می شود که برایش مسلم است که معنای واژه ای آشنا مانند «دوستی» یا «شجاعت» یا «تقوا» را می داند. بعد سقراط شروع می کند به آزمودن این شخص و سؤال از او و، با اصطلاح، او را مورد «پرسشهای سقراط وار» قرار می دهد تا به این وسیله به خود آن شخص و، از همه مهمتر، به کسانی که حضور دارند ثابت کند که به هیچ وجه بر مفهومی که گمان می کرده اند مسلطند، تسلط کافی ندارند. این روش به خودی خود از آن زمان تا کنون همیشه در فلسفه نقش مهمی داشته است. این طور نیست؟

برونیت: کاملاً همین طور است. هنوز در تدریس فلسفه و برای شناساندن فلسفه به کسانی که می خواهند چیزی درباره آن بدانند، وسیعاً از این آثار استفاده می شود. از یکی از مفاهیم مهم و مأنوس که همیشه در زندگی نقش بااهمیتی دارد، شروع می کنید و به مردم می فهمانید که اشکالاتی در آن وجود دارد. مردم سعی می کنند درباره آن فکر کنند و بالاخره جوابی می دهند. سقراط ثابت می کند که آن جواب کافی نیست. سرانجام پاسخ قطعی می دهند، اما این مرتبه با تسلط و درک به مراتب بیشتر نسبت به سابق. اعم از اینکه خواننده ای در قرن بیستم باشید یا در

روزگار قدیم، به هر حال با مسأله درگیر شده‌اید و جواب می‌خواهید و احساس می‌کنید که شاید شما هم بتوانید به سهم خودتان به حل آن کمک کنید.

مگی: باید تصدیق کرد که هنوز ما پس از بیش دو هزار سال دربارهٔ معنای «زیبایی» و «شجاعت» و «دوستی» و سایر الفاظی از این قبیل متحیریم و دنبال پاسخ می‌گردیم. آیا هیچ پیشرفتی هم کرده‌ایم؟

یونیت: تصور می‌کنم جواب این سؤال هم مثبت باشد و هم منفی. فکر نمی‌کنید؟ به نظر من، افلاطون اگر بود، تأکید می‌کرد که حتی اگر جواب این پرسشها را می‌دانست و به ما هم می‌گفت، به حال ما سودی نداشت. منظور من این است که، بنا به طبیعت اینگونه سؤالات، باید مستقلاً به دنبال پاسخ برای آنها بگردید. جوابی که در نتیجهٔ تفکر خود شما بدست نیامده باشد، بی‌ارزش است. به همین جهت است که این مکالمات این طور شما را به فلسفه جذب می‌کنند.

مگی: در این مکالمات اولیه (که عجالتاً هنوز بحث محدود به آنهاست)، یکی از چیزهایی که سقراط همیشه تکرار می‌کند این است که خودش نظریهٔ منجز و مثبتی ندارد و فقط سؤال می‌کند. به نظر من این طور می‌رسد که در این ادعا قدری رندی و پنهانکاری نهفته است، چون فکر می‌کنم بالاخره بعضی اعتقادات قطعی از زیر سطح این مکالمات به بیرون تراوش می‌کند. آیا شما با این عقیده موافق نیستید؟

یونیت: البته بعضی اعتقادات ظاهر می‌شود، اما تعدادشان زیاد نیست. مثلاً يك دسته اندیشه‌های پرمعنا و مهم در دفاعیه ظهور می‌کند وقتی سقراط مدعی می‌شود که ممکن نیست به آدم خوب، چه در این دنیا و چه بعد از مرگ، هیچ گونه آسیبی برسد؛ یا در گودگیاس که او بتفصیل دلیل می‌آورد که ظلم به خود ظالم ضرر می‌زند و عدل به خود شخص عادل سود می‌رساند. مقصود سقراط این است که تنها لطمه و زیان حقیقی زیانی است که به روح انسان بخورد. شما ممکن است هر چه پول دارید از دست بدهید یا در نتیجهٔ بیماری، افلیج شوید؛ اما اینها همه در مقایسه با ضرری که اگر در زندگی ظلم کنید، خودتان به خودتان می‌زنید، هیچ است. برعکس، هیچ سودی برابر سودی نیست که آدم خوب در نتیجهٔ عمل

کردن به فضایل در زندگی بدست می آورد و، بنا بر این، هیچ زیانی به نظر چنین شخصی آسیب حقیقی نیست مگر از دست رفتن فضیلت.

در مورد این دسته اندیشه‌ها، سقراط بتأکید صحبت می کند و حتی مدعی است که نسبت به بعضی نکات در آنها علم دارد. در این زمینه افلاطون هرگز از حرف سقراط بر نمی گردد و همچنان به صدق این قضیه ایمان راسخ دارد که ظلم به ظالم لطمه می زند و عدل به عادل سود می رساند.

مگگی : بنا بر این، اگر روح شما پاك و دست نخورده بماند، اتفاقات ناگوار در این دنیا ممکن نیست هیچ گونه آسیب عمیق و پایدار به شما برساند.

برونیت : بله، درست است. اما يك دسته اندیشه‌های دیگر هست که سقراط در موردشان مدعی علم و یقین نمی شود و افلاطون سرانجام زیر حرف او می زند و سرجمعشان در این جمله خلاصه می شود که فضیلت همان معرفت است. در این مکالمات اولیه، وقتی از کسی می پرسند «شجاعت چیست؟»، «تقوا چیست؟»، «عدالت چیست؟»، دیر یا زود بالاخره معلوم می شود که فضیلت مورد بحث - اعم از شجاعت یا تقوا یا عدالت - باید قسمی معرفت یا شناخت تلقی شود. این گفته هم مانند اندیشه‌های دسته اول، محکم ولی ظاهراً باطل است، زیرا شعور عادی - هم در آن زمان و هم امروز - این طور حکم می کند که دانایی و فرزانیگی لازم برای دانستن اینکه در هر موقع بهترین کار چیست يك چیز است، و شجاعت لازم برای اقدام به آن کار ولو متضمن دشواری و خطر باشد، یا خویشی‌داری لازم برای تسلیم نشدن به وسوسه انتخاب راه آسانتر، بکلی چیز دیگری است. دانایی و فرزانیگی یکی از صفات پسندیده در هر انسانی است، شجاعت صفت دیگری است و خویشی‌داری با هر دو فرق دارد. کسی ممکن است فقط دارای یکی از این صفات باشد یا از هر کدام به درجات مختلف بهره ببرد. ولی اگر شجاعت همان شناخت بهترین راه باشد، آن قسم اختلاف و تضاد هرگز پیش نمی آید. اما، به نظر افلاطون، اگر کاری که من کرده ام درست نبوده، دلیلش نمی توانسته این باشد که می دانسته ام چه باید بکنم ولی شجاعت لازم را برای اقدام به آن نداشته ام. اگر

شجاعت نداشته‌ام، شناخت هم نداشته‌ام و نمی‌دانسته‌ام کار درست چیست. بنا بر این، هر کار نادرستی که بکنم از روی نادانی کرده‌ام؛ به‌این دلیل کرده‌ام که نمی‌دانسته‌ام بهترین کاری که باید بکنم چیست. ولسی هر کاری که کسی از سر نادانی بکند، ناخواسته و به‌طور غیرارادی کرده‌است. بنا بر این، برای اینکه چکیده مطلب را در قالب شعار معروف سقراط بیان کنیم، باید بگوییم: «هیچ کس خواسته و از روی اراده کار نادرست نمی‌کند.»

مگی: برای ما که در عصر بعد از فروید زندگی می‌کنیم، باور کردن این گفته تقریباً غیرممکن است که همه سرچشمه‌های اعمال ما در ضمیر خود آگاه ماست یا منشأ عمل - حتی علی‌الاصول برای اینکه مورد شناخت عامل قرار بگیرد - در دسترس اوست. بنا بر این، تصور نمی‌کنم این روزها هیچ کس بتواند به‌این نظریه خاص سقراط معتقد شود.

بون‌ویت: عرض کنم، به‌گمان من، اولین چیزی که باید گفت این است که بیشتر مردم حتی در آن زمان هم این نظریه را باور نمی‌کردند. سقراط عالماً و عامداً برخلاف شعور عادی مردم حرف می‌زد. در پروتاگوراس حتی می‌گوید که عقیده‌اش در خصوص شجاعت برخلاف اعتقاد همه بشر است. اما روی دیگر سکه این است که امروز هم هنوز فیلسوفانی هستند که استدلال می‌کنند تنها عاملی که ممکن است، با اصطلاح، ما را وارد عمل کند، اعتقاداتمان درباره خوب و بد است و اگر از این اعتقادات هم کاری ساخته نباشد، چیز دیگری باقی نمی‌ماند. هستند کسانی که هنوز نمی‌توانند تصدیق کنند که به‌جز قوه شناخت، اموری از قبیل اراده یا نیروهای دیگر هم ممکن است در اعمال انسان مؤثر باشند.

مگی: قالب مکالمه که افلاطون برای نوشتن انتخاب کرده، دو مسأله مهم ولی شاید حل‌نشده‌ای مطرح می‌کند. اول اینکه تا چه حد این سقراطی که نظریاتش به‌ما داده می‌شود، همان سقراط حقیقی است و تا چه حد شخصیتی دراماتیک و آفریده افلاطون؟ زیرا نمی‌شود انکار کرد که يك يك این مکالمات پس از مرگ سقراط نوشته شده‌است. دوم اینکه نظریات خود نویسنده چیست؟ چون همه عقاید از زبان کسانی غیر از افلاطون بیان می‌شود.

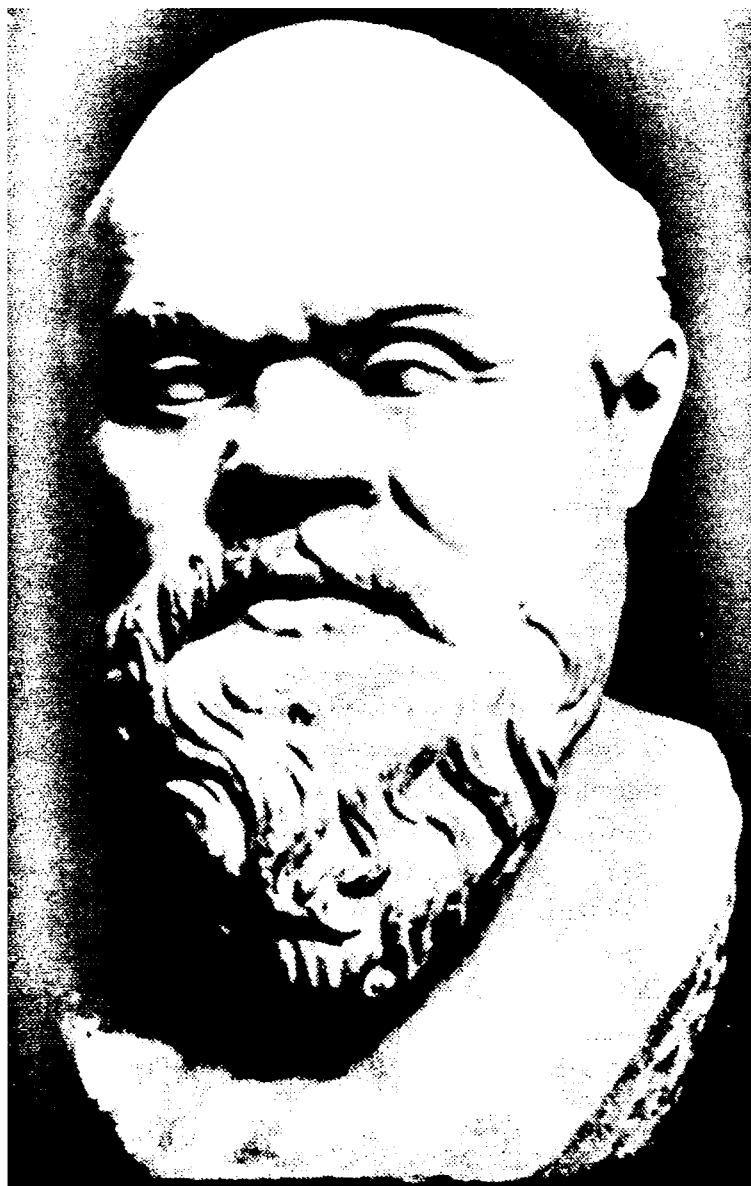
برونیت: تصور می‌کنم به یک مفهوم لازم است نگران این مسائل باشیم و به مفهوم دیگر، لازم نیست. نگرانی به این مفهوم لازم نیست که افلاطون در تصویری که از سقراط رسم کرده می‌خواهد بگوید که او مستقل فکر می‌کرد. مردم از قدیم به نتایجی رسیده بودند و این نتایج نزدشان بسیار عزیز بود. افلاطون می‌گوید سقراط این قدرت را داشت که به آن نتایج پشت‌پا بزند و به دیگران هم یاد می‌داد که همین کار را بکنند. بنا بر این، اگر می‌بینیم افلاطون نتیجه می‌گیرد که شناخت مهمترین عامل در فضیلت است، ولی فضیلت در شناخت خلاصه نمی‌شود - چنانکه در واقع به چنین نتیجه‌ای هم می‌رسد - باید متوجه باشیم که او کاملاً به پیروی از روح تعالیم سقراط این نظریه را - دایر بر اینکه فضیلت همان معرفت است - کنار می‌گذارد و در جمهوری نظریه بهتری ارائه می‌دهد. از طرف دیگر، این نگرانی درباره مسائلی که شما مطرح کردید به این مفهوم لازم است که باید مواظب باشیم و ببینیم چه اتفاق افتاده که سقراط در جمهوری چیزی می‌گوید که با آنچه در پروتاگوراس گفته، منافات دارد. مهم این است که متوجه باشیم در جمهوری به نظر جدیدی برخوردیم و ببینیم این نظر چگونه با دیگر مسائلی که در آن کتاب مورد توجه قرار گرفته مرتبط می‌شود؛ باید ببینیم تعلیم و تربیت اخلاقی چگونه در نتیجه این عقیده تازه به مراتب از گذشته پیچیده‌تر می‌شود و چگونه تصویر نوینی از یک جامعه سیاسی آرمانی بدست می‌آید. آنچه اهمیت دارد نحوه جستجو و جریان پژوهش است. این جریان را باید با هوشیاری دنبال کنیم و ببینیم از کجا شروع کرده‌ایم و به کجا رسیده‌ایم.

مگی: به عبارت دیگر، از آنجا که فرضها و اعتقادات ما دائماً محل شك و سؤالند، «نتایجمان» هیچ مقام ویژه‌ای ندارند و فقط راه را به سوی پژوهش بیشتر نشان می‌دهند.

برونیت: بله، فکر می‌کنم افلاطون به این موضوع سخت معتقد بود.

مگی: سخت معتقد بود و می‌خواست با روشی که در عمل پیش گرفته بود، به ما هم آن را ثابت کند.

برونیت: دقیقاً. و تصور می‌کنم ممکن بود ادعا کند که زنده نگاه



سقراط (حدود ۴۶۹ تا ۳۹۹ ق م)

داشتن روح سقراط به این معناست.

هنگی: البته این کار در مورد هنرمندان آفریننده بیش از فلاسفه معمول است، ولی آثار افلاطون را هم به سه دوره اولیه و میانی و پایانی تقسیم می کنند. تا کنون ما بحث را به مکالمات اولیه محدود کرده بودیم. حال اگر پیش برویم و به دوره میانی برسیم، می بینیم افلاطون برای اولین بار اندیشه های منجز و مثبتی از خودش ابراز می کند و البته به دفاع از این اندیشه ها می پردازد. به نظر شما مهمترین تعالیم مثبت افلاطون کدام است؟

برنیت: تصور می کنم دو نظریه را باید بیشتر مورد توجه قرار داد و از سایر نظریات فرق گذاشت. یکی نظریه مثل^۱ است و دیگری این اعتقاد که یاد گرفتن به معنای تذکر یا به یاد آوردن است؛ یعنی وقتی شما چیزی یاد می گیرید، در حقیقت معرفتی را که از پیش از تولد داشته اید، از ذهنتان استخراج می کنید.

هنگی: اول پردازیم به دومی. اغلب مردم وقتی اول می شنوند که ما با ذخیره ای از دانش به دنیا می آییم، این گفته به نظرشان عجیب و مضحک می رسد. اما همیشه در فرهنگ غرب، افکاری بسیار مرتبط با این فکر وجود داشته است. فلاسفه جدید ایده آلیست یا اهل اصالت معنا استدلال کرده اند که باید معرفت فطری یا تصورات فطری در ما وجود داشته باشد. به نظر من، پیروان بیشتر ادیان بزرگ هم به چیزی از این قبیل معتقدند. امروز حتی متفکر برجسته ای مثل چومسکی^۲ استدلال می کند که وقتی ما متولد می شویم، کل يك دستور زبان در ذهنمان برنامه ریزی شده است. بنا براین، اعتقادی از این قسم، اگر جدی درباره اش بحث شود، حقاً باید مورد توجه جدی قرار بگیرد. صورتی که افلاطون به این قضیه داده چیست؟

برنیت: افلاطون می گفت که شناخت یا معرفت بخشی از طبیعت ذاتی نفس است. نفس شما پیش از اینکه به دنیا بیاید این معرفت را داشته است. (این در دوره ای بود که او معتقد شده بود نفس قبل از تولد هم

۱. «مثل» به ضم «م» و «ث». مفردش: مثال. به انگلیسی Theory of Forms یا Theory of Ideas. (مترجم)

2. [N.] Chomsky

وجود دارد و گنجیدن آن در جسم در این دنیا، یکی از تجسدهای پیاپی آن است). اما، به نظر من، برای درك نظریۀ تذکر، لازم است برگردیم به همان مباحثات اولیه سقراط وار درباره تعریف مفاهیم اخلاقی.

مثلاً رسالۀ لآخس را در نظر بگیریم که این سؤال در آن مطرح می شود که «شجاعت چیست؟» لآخس سرداری است که سقراط از او می خواهد شجاعت را تعریف کند. او در جواب می گوید شجاعت نوعی پایداری است. بعد سقراط مثل همیشه که کسی چیزی را تعریف می کند، باز سؤالات دیگری مطرح می کند و می پرسد: «آیا شجاعت همواره و بدون استثنا صفت پسندیده و ممدوحی است؟» لآخس می گوید بله و بعد سقراط شواهدی از پایداری می آورد تا بالاخره لآخس بناچار اعتراف می کند که پایداری به هیچ وجه صفت پسندیده ای نیست، بلکه یکدندگی و حماقت است...

مگی : یا کله خری است...

برنیت : بله، کله خری. یا ممکن است از نظر اخلاقی نه خوب باشد و نه بد، مثلاً در مورد صرافی که دست از پول دادن بر نمی دارد و در تحمل زیانها پایداری می کند چون می داند که عاقبت سود خواهد برد. پس اگر پایداری می تواند ناپسند باشد، یا نه خوب باشد و نه بد، در حالی که شجاعت همیشه خوب است، شجاعت را نمی شود مساوی پایداری دانست، حتی مساوی آن قسم پایداری که معرفت را راهنما قرار بدهد. این الگوی معمول مباحثات سقراطی است.

اما تنها چیزی که منطقاً ثابت شده این است که عقاید لآخس با هم منافات دارند و اگر پاسخهایش را مجموعاً در نظر بگیریم، می بینیم با هم متناقضند، یعنی همه در آن واحد ممکن نیست راست باشند. منتها این امر فی نفسه به ما نمی گوید که کدام يك از جوابهای لآخس منطبق با واقع نیست. با این حال، سقراط مطابق معمول این طور وانمود می کند که تعریفی که حریف پیشنهاد کرده - یعنی در این مورد، تعریف لآخس که شجاعت را قسمی پایداری معرفی می کند - باطل است و کذبش به ثبوت رسیده. بنا بر این، عملاً جوابهای ثانوی و فرعی لآخس را صادق معرفی می کند یا، به هر حال، صادقتر از تعریف پیشنهادی و این جوابها را اساس

قرار می‌دهد برای ابطال تعریف و می‌گوید «این جواب [یعنی تعریف] چون مطابق با واقع نیست باید کنار گذاشته شود.»

مگی: نکته‌ای که الآن ذکر کردید، از نظر هر متفکر جدی دارای اهمیت زایل‌نشدنی است. همه ما فرضان بر این است که با مباحثه ممکن است به حقیقت دست پیدا کنیم. ولی مباحثه چنین قدرتی ندارد. از مباحثه بیش از این ساخته نیست که به ما نشان بدهد نتیجه حرفمان از مقدماتی که پیده‌ایم لازم می‌آید یا نمی‌آید. ولی به فرض هم که لازم بیاید، ضرورت ندارد حتماً راست باشد.

برونیت: تصور می‌کنم همه ما شیفته این فکریم که با بحث می‌توانیم به حقیقت برسیم، در حالی که اگر درست بسنجیم، می‌بینیم توجیه این فکر خیلی مشکل است. سقراط هم در صدد توجیه آن نیست. فقط سؤال می‌کند و پاسخها را یکجا جمع می‌کند تا تناقض را نشان بدهد و بعد مدعی می‌شود که تعریف را ابطال کرده‌است. اگر بخواهیم نظریه‌ای درباره روش کار او عرضه کنیم، باید فکری از قبیل آنچه هر دو به آن اشاره کردیم ارائه بدهیم، به این معنا که بگوییم همه کس می‌تواند با وسایلی که خودش می‌اندیشد، اسباب پیروزی صدق بر کذب را فراهم کند. این درست همان کاری است که افلاطون در منون می‌کند. نظریه‌ای درباره طریقه بحث فلسفی یا سقراط وار ارائه می‌دهد و می‌گوید شناخت پاسخ درست به پرسشهایی مانند «شجاعت چیست؟»، «عدالت چیست؟»، به حالت کمون در ذهن همه ما هست. این شناخت که عمیقاً در باطن ما پنهان است و بلافاصله در دسترس نیست، به ما امکان می‌دهد که پاسخهای نادرست را رد کنیم و نشان بدهیم که نادرستند. در قسمتی از مباحثه سقراط با لاکس، با استناد به بعضی از گفته‌های خود لاکس ثابت می‌شود که گفته‌های دیگرش ناگزیر مطابق با واقع نیست. شناختی که به آن اشاره کردیم در همین قسمت کم کم بیرون می‌آید.

مگی: از گفت و گوهایی که قبلاً باهم داشته‌ایم می‌دانم که، به عقیده شما، نظریه‌ای که تشریح کردید پایه نظریه مهم دیگری مربوط به دوره میانی افلاطون است، یعنی نظریه مثل که براتب از کلیه تعالیم دیگر او بیشتر نفوذ داشته، به طوری که اصطلاح «فلسفه افلاطون» عمدتاً

مساوی همین نظریه گرفته می‌شود. ممکن است توضیحی در این باره بدهید؟
برونیت : محور این مباحثات سقراطی که در موردشان صحبت می‌کردیم، جستجو برای پیدا کردن تعاریف بود. سؤال این بود که تعریف شجاعت چیست؟ تعریف زیبایی چیست؟ تعریف عدالت چیست؟ اگر فرض کنیم که شناخت پاسخ صحیح به این پرسشها به حالت کمون در درون ما هست و این شناخت را مستقل از جهان حس و تجربه و مقدم بر آن داشته‌ایم - یعنی همین جهانی که در آن بصری‌بریم و حواسمان را در آن بکار می‌اندازیم و در آن، این طرف و آن طرف می‌رویم - به عبارت دیگر اگر شناخت ما مستقل از همه این چیزها و مقدم بر آنها باشد، در آن صورت شکی نیست که آنچه می‌دانیم - یعنی آنچه شناخت ما به آن تعلق می‌گیرد، از قبیل عدالت و زیبایی و شجاعت - خودش هم باید از این دنیایی که ما در آن زندگی می‌کنیم مستقل باشد و بر این دنیا تقدم داشته باشد. پایه نظریه مثل همین قضیه اخیر است، به این معنا که عدالت و زیبایی و غیره وجودشان مستقل از همه کارهای عادلانه و همه اشخاص عادل و همه اشیاء و افراد زیبایی است که ممکن است در جهان محسوس پیدا کنیم و بر همه آنها تقدم دارد. زیبایی و عدالت وجود جدا و مستقل دارند. این یعنی نظریه مثل.

مگی : این عقیده که جهان دیگری غیر از این دنیا هست - جهانی مثالی یا آرمانی - که هر چه ارزش و معنایی به دنیای ما بدهد، در آن جهان موجود است، تأثیر و نفوذ بی‌حد و حساب در سرتاسر فرهنگ ما داشته، این طور نیست؟

برونیت : چرا، همین طور است.

مگی : مثلاً - برای اینکه مهمترین نمونه را در نظر گرفته باشیم -

در دین مسیح. فلسفه افلاطون تأثیر عظیم در مسیحیت داشته است.

برونیت : بله، درست است. ولی، به نظر من، باید در استفاده از الفاظی از قبیل «جهان مثل» یا «جهانی دیگر» احتیاط کنیم. افلاطون این تعبیرات را بکار می‌برد، اما برخلاف آنچه ممکن است فکر کنیم، منظورش از این تضاد، تضادی نیست بین يك دسته چیزهای خاص و دسته چیزهای دیگری عیناً شبیه آنها، منتها کاملتر و مجردتر در جایی دیگر، مثلاً محلی

در آسمانها. تضادی که او در نظر دارد، تضاد بین جزیی و کلی است. سؤالی از این قبیل که «عدالت چیست؟»، «زیبایی چیست؟» و جز اینها، سؤالی است کلی، سؤالی است دربارهٔ عدالت و زیبایی به طور کلی. سؤالی نیست دربارهٔ چیز خاصی اینجا و همین الآن. این تضاد را باید در نظر داشت.

جایی در رسالهٔ فایدون، سقراط می‌گوید که فلسفه کار کردن یعنی تمرین برای مرگ. بگذریم از اینکه فلسفه کار کردن در واقع یعنی تمرین مردگی کردن. [خندهٔ حضار]. چرا او چنین حرفی می‌زند؟ برای اینکه مردن یعنی جدا شدن روح از بدن، و وقتی شما فلسفه کار می‌کنید، تا جایی که می‌توانید روحتان را از بدنتان جدا نگه‌می‌دارید چون در فکر اینجا و الآن که بدنتان هست، نیستید. وقتی می‌پرسید «عدالت چیست؟»، منظورتان این است که عدالت در هر جا و هر زمان و در نفس خودش چیست؟ غرضتان این نیست که «امروز یا دیروز چه کسی به من ظلم کرد؟» وقتی می‌پرسید «زیبایی چیست؟»، مقصودتان این نیست که «زیباترین شخص در این اتاق کیست؟» بنا بر این، اگر در فکر اینجا و الآن نباشید، به معنای مورد نظر افلاطون الآن اینجا نیستید. همانجایی هستید که روحتان هست - البته نه از این جهت که در جای خاص دیگر و بهتری هستید، بلکه از این نظر که به آن معنا هیچ کجا نیستید. در کلیات مستغرقید. نتیجه اینکه، استفاده از اصطلاح «جهان مثل» اشکالی ندارد به این شرط که متوجه باشیم غرض از آن، قلمرو کلیات ثابت و دگرگونی ناپذیر است.

مگی: این مکالمات دورهٔ میانی که الآن موضوع بحثند - یعنی منون و فایدون و جمهودی و میهمانی و فایدون - در زمانی نوشته شدند که افلاطون در اوج توانایی بود. بنا بر این، فکر می‌کنم بد نیست مکتبی بکنیم و به کیفیت ادبی و سایر کیفیاتشان از جهت هنری نظری بیندازیم. چرا این رساله‌ها را شاهکارهایی در بالاترین حد هنر ادبی می‌دانند؟

برونیت: برای اینکه اینقدر زنده‌اند. فلاسفه دیگری هم مانند کسنوفون و سیسرون و آوگوستینوس و بارکلی و هیوم، چه در عصر

قدیم و چه در عصر جدید، سعی کرده‌اند مطالبشان را در قالب مکالمه یا گفت و شنود بنویسند. اما تنها کسی در این فهرست که ممکن است حتی کمی با افلاطون قابل مقایسه باشد هیوم است و، به نظر من، به این دلیل که او هم مثل افلاطون، برای حرکت فکر فلسفی لااقل به اندازه نتایجی که گرفته می‌شود، اهمیت قائل است. در کسنوفون و بارکلی روشن است که آنچه نویسنده به آن اهمیت می‌دهد پاسخهاست، نه حرکت و سفری که باید به طرف آنها کرد. در مورد افلاطون، باید استادی او را در سخن هم به آنچه گفتیم اضافه کنیم: یعنی این زبانی که يك طرفش امواج توصیفات بلند و خیال‌انگیز است و طرف دیگرش تحلیلهای جدی و پیراسته از هرگونه زیور و شاخ و برگ و در این میان بذله‌گوییهای شیرین و حاضر جوابیهای ظریف هم دیده می‌شود. و بعد باید اضافه کنیم که او با چه زبردستی حتی غامضترین و دشوارترین اندیشه‌ها را مثل روز، روشن می‌کند. اگر بخواهیم ادامه بدهیم، باید همین طور پی در پی چیزهای جدید اضافه کنیم و بالاخره بگوییم که او، هم اعجوبه‌ای در هنر است و هم نابغه‌ای در فلسفه.

مگی: از قدیم نظر بر این بوده که شاهکار افلاطون جمهوری است. آیا شما هم در این نظر شریکید؟
برونیت: بله، هستم.
مگی: چرا؟

برونیت: برای اینکه فکر می‌کنم او در جمهوری بیش از هر نوشته دیگر صحت این اعتقاد خودش را ثابت می‌کند که هر مسأله‌ای با هر مسأله دیگر مرتبط است. تحقیق هرگز نباید متوقف شود چون «هر نتیجه‌ای که فعلاً گرفته‌ایم» به مسأله بعد کشیده می‌شود. افلاطون از سؤال سقراطوار و ساده‌ای مطابق معمول شروع می‌کند و می‌پرسد «عدالت چیست؟» این سؤال به پرسش دیگری می‌انجامد که «آیا عدالت به حال شخص عادل سودمند است؟» مهمترین کاری که جمهوری باید بکند همین است که نشان بدهد عدالت به خود شخص عادل سود می‌رساند و شما برای اینکه سعادت‌مند باشید، به عدالت بیش از هر چیز دیگر احتیاج دارید و، بعکس، آدم ظالم بدبخت‌ترین و بینواترین موجودات است.



افلاطون (حدود ۴۲۷ تا ۳۴۷ ق م)

افلاطون می‌بیند برای اثبات این مطالب، باید نظریه‌ای راجع به طبیعت انسان ارائه بدهد. نفس را به سه بخش تقسیم می‌کند و در همین جا از حرف سقراط برمی‌گردد که می‌گفت فضیلت یعنی معرفت. بتدریج معلوم می‌شود که فضیلت متضمن چیزهایی علاوه بر معرفت و دانش است، هر چند البته زمام همه امور باید به دست معرفت باشد. اما خود این فکر که زمام عوامل نفسانی غیر عقلی می‌تواند و باید در دست معرفت باشد، راه را برای فکر بعدی باز می‌کند که در جامعه هم علم و معرفت باید زمامدار باشد. و به این ترتیب به نظریه‌ای در علم سیاست می‌رسیم که شیوه تازه و بهتری برای زندگی در جامعه ترسیم می‌کند. در عین حال، تأکیدی که بر این اندیشه گذاشته شده که علم باید زمام امور را در دست بگیرد، این سؤال را مطرح می‌کند که: «چه علمی باید زمام کارها را در دست داشته باشد و اصولاً علم چیست و چرا بهتر از ظن و گمان است؟» و به این ترتیب به نظریه‌ای درباره شناخت‌شناسی می‌رسیم که کم‌کم وسعت پیدا می‌کند و به تحقیق در دانشها مبدل می‌شود. بحث مبسوطی در خصوص ریاضیات می‌آید. به چشم دل مشاهده می‌کنیم که فهم کامل جامعه‌ای که در آن بسر می‌بریم یعنی چه و این برای اثبات این مدعاست که فهم و درک مورد بحث همان چیزی است که باید بر خود ما - چه به طور فردی و چه در جامعه - حاکم باشد، زیرا منافع عدالت را، هم عاید نفس فردی ما می‌کند و هم عاید جامعه.

بعد از این همه حاصلی که از همان يك سؤال - یعنی «عدالت چیست؟» - بدست می‌آید، طبعاً تنها نتیجه‌ای که می‌شود گرفت وجود حیات اخروی و اسطوره «ارا» در پایان کتاب است. شاید بشود گفت که جمهوری این اعتقاد را به مرحله عمل در می‌آورد که پژوهش و تحقیق تا دم مرگ به پایان نمی‌رسد.

مغی: جمهوری بقدری غنی و پر محتواست که در این بحث مقدور نیست همه تار و پودهای آن را پی‌گیریم. ولی بدون تردید یکی از پر نفوذترین کتابها در سراسر تاریخ فرهنگ ما بوده است و امیدوارم در

بعضی کسان انگیزه خواندن آن ایجاد شده باشد.

برویم بر سر مکالمات دوره پایانی افلاطون. همانطور که وقتی از مکالمات اولیه به دوره میانی می‌رفتیم، تغییر مشاهده کردیم، وقتی از دوره میانی به آخرین مکالمات هم می‌رسیم، تغییر دیگری می‌بینیم. ناگهان کیفیت ادبی و دراماتیک و دل‌انگیز مکالمات کاستی می‌گیرد و بیشتر به رساله‌هایی، به اصطلاح امروزها، تحلیلی و حتی دانشگاهی برمی‌خوریم. چرا این طور است؟

برونیت : من معتقد نیستم که کیفیت دراماتیک کمتر می‌شود. قضیه این است که آن طنز و تهازل و مجازها و صنایع لفظی و سایر تدبیرهای هنری که در آثار قبلی صرف نگاشتن چهره اصحاب گفت و گو می‌شد، اینجا وقف این می‌شود که اندیشه‌ها و استدلالها را زنده‌تر جلوه بدهد. بیشتر اوقات، افکار و دلایل همانهاست که در نوشته‌های قبلی افلاطون، مثل جمهوری یا فایدون، با آنها آشنا شده‌ایم. یکی از شگفت‌انگیزترین امور در افلاطون این است که او با خوانندگانش رابطه برقرار می‌کند به نحوی که در هر نوشته‌ای می‌تواند مسلم بداند که خواننده آثار گذشته‌اش را خوانده است. تصور می‌کنم او در تاریخ نخستین کسی بوده که در این کار موفق شده. از این رابطه استفاده می‌کند تا بتواند بعضی مطالب را به تلمیح بگوید و به لحن کلامش تموج و طنین بیشتری بدهد و وقتی می‌خواهد چیزی برخلاف انتظار خواننده بگوید، او را غافلگیر کند. اما جایی از این شیوه به بهترین وجه و با زبردستی هر چه تمامتر استفاده می‌کند که بخواهد در حضور همه خودپژوهی کند و با اطمینان به اینکه خواننده با افکار گذشته‌اش مانوس است، بخواهد آن اندیشه‌ها را مورد بازپژوهی قرار بدهد و تلویحاً به او بگوید: «آنگدرا هم از فایدون و جمهوری از خود بیخود نشوید. قبول دارم، خیلی عالی بود؛ ولی حقایقی که در آنجا گفتیم - اگر البته بشود نامشان را حقایق گذاشت - اگر در برابر انتقاد و ایراد قابل دفاع نباشند، ارزشی برای من و شما نخواهند داشت. و اصولاً شاید هیچ کدام از اینها حقیقت نداشته باشد. شاید همه نادرست باشد. پس بگذارید چند تا را انتخاب کنیم و واقعاً مورد انتقاد تحلیلی شدید قرار بدهیم.»

مگی : اگر می‌خواستید یکی از مکالمات دوره آخر را از دیگران ممتاز کنید، کدام را انتخاب می‌کردید؟

برنیت : بهترین نمونه رساله پارمنیدس است که سقراط در آن وضعیت معکوس می‌شود. سقراط نظریه مثل را که قبلاً در فایدون بیان کرده، در اینجا باز تشریح می‌کند. نظریه بدون شك همان نظریه فایدون است، نه تنها از جهت مضمون، بلکه همچنین به لحاظ ظنین الفاظ فایدون در این مکالمه که افلاطون بوضوح توقع دارد که خوانندگانش تشخیص بدهند و شگفت‌زده با خود بگویند: «عجب! این همان سقراط فایدون است که این دفعه به جای اینکه سؤال کننده باشد، باید جواب پس بدهد.» کسی که سقراط را در این مکالمه سؤال پیچ می‌کند، پارمنیدس پیر است که آنچنان با یک سلسله انتقاد و اعتراض و اشکال به نظریه مثل او را می‌پیچاند که خیلی از فلاسفه از ارسطو به بعد تصدیق کرده‌اند که این ایرادات بنیاد برانداز است. اما افلاطون جواب مسأله را به ما نمی‌گوید. از زبان پارمنیدس اشکالات را بیان می‌کند و می‌گذارد ما خودمان قضاوت کنیم که آیا اعتراضات وارد است یا وارد نیست و اگر هست، تکلیفمان با نظریه مثل چه می‌شود.

مگی : رساله‌ای که بعضی فکر می‌کنند در دوره آخر نوشته شده و عده‌ای معتقدند به دوره میانی تعلق دارد، تیمائوس است که با سایر مکالمات فرق دارد، یکی از این جهت که موضوعش بیشتر کیهان‌شناسی و علوم است تا فلسفه، ولی عمدتاً به این جهت که حاوی اسطوره شاعرانه‌ای درباره آفرینش است که به سفر تکوین در کتاب مقدس بی‌شباهت نیست. چرا افلاطون اصولاً چنین چیزی نوشته؟ منظورم از این سؤال بیشتر این است که آیا، به نظر شما، او براستی عیناً به افسانه‌ای که درباره آفرینش ساخته عقیده دارد؟ یعنی به همان وجه که باید فرض کنیم یهودیهای قدیم به سفر تکوین معتقد بودند؟

برنیت : نظر خود من این است که او طابق النعل بالنعل به آن معتقد نبوده. این مسأله در عصر باستان محل مناقشه و اختلاف بود و نزدیکترین یاران و همکاران افلاطون تعبیرشان این بود که حکایت تیمائوس راجع به صانعی که پریشان‌عنصری و بی‌نظمی را به نظم مبدل می‌کند،

در حقیقت تحلیلی است از عقاید افلاطون درباره ساخت بنیادی کائنات، منتها به‌زبانی زنده و پرتصویر. نظر افلاطون این بود که سراسر عالم محصول نظم دادن به‌بی‌نظمی است و مقصودش از نظم، در درجه اول نظم ریاضی بود و این البته با سفر تکوین خیلی تفاوت دارد. صانع الاهی افلاطون يك عقل ریاضی است که روی جهان عمل می‌کند.

مگی : بنا بر این، آنچه در این رساله می‌خوانیم در بیان این قضیه است که جهان که از قدیم‌ترین ایام برای هر انسان متفکری در پرده راز پنهان بوده، در واقع به‌نیروی عقل دریافتنی است؟ نهایت اینکه این قضیه به‌زبانی شاعرانه بیان شده است؟

برنیت : دقیقاً. البته قضیه‌ای به‌این درجه از کلیت مبنی بر اینکه سراسر کائنات محصول نظم‌دادن به‌بی‌نظمی است، چیزی نیست که نه به‌طور کلی قابل اثبات باشد نه در جزئیات و فروغ. افلاطون کاملاً به‌این نکته آگاهی داشت و به‌همین جهت، علاوه بر جهات دیگر، قضیه را در لباس اسطوره مطرح کرد. مع‌هذا، از همین اسطوره برای تحقیق در چیزی الهام گرفت که بسیار آن را جدی تلقی می‌کرد: یعنی يك برنامه پژوهشی که برجسته‌ترین ریاضیدانان عصر خودش را در آکادمیا به‌اجرای آن گماشت. هر پیشرفتی در هندسه و اخترشناسی ریاضی و هارمونیک در ریاضیات و حتی هر پیشرفتی در این نظریه پزشکی که بیماری و تندرستی از تعادل و تناسب در ارکان مزاج نتیجه می‌شوند، هر کدام از این گامها دلیل دیگری است بر اثبات آنچه افلاطون اینقدر به‌آن اهمیت می‌داد، یعنی این فکر که سبب هر چیز را باید در نظم و هماهنگی و تناسبات ریاضی جستجو کرد. به‌علاوه، از آنجا که این هماهنگیها و تناسبات ریاضی به‌نظر افلاطون بهترین نمونه نیکی و زیبایی است، برنامه پژوهشی او طوری طرح‌ریزی شده که نشان بدهد عامل بنیادی در سبب‌یابی در کل جهان، نیکی و زیبایی است.

مگی : این مسأله چطور با جمهوری جور در می‌آید؟ به‌این دلیل می‌پرسم که یکی از نکاتی که خود شما چند دقیقه پیش در بحث از جمهوری بخوبی روشن کردید این بود که جمهوری به‌يك مفهوم حاوی يك فلسفه کامل است. اگر چنین است، آنچه افلاطون در تیمائوس می‌گوید چطور با

جمهوری جور در می‌آید؟

برونیت : به نظر من، عیناً جور در می‌آید. در جمهوری خطوط اصلی يك برنامه علمی - و در وهله اول يك برنامه علمی ریاضی - برای فهم جهان ترسیم شده است. در تیمائوس افلاطون شروع به اجرای این برنامه و ادای سهم خودش می‌کند. فراموش نکنید که هم در عهد باستان و هم تا مدتها بعد، وقتی مردم می‌خواستند فلسفه افلاطون را از زبان خودش مطالعه کنند، به تیمائوس رجوع می‌کردند و تا همین دوران نسبتاً اخیر، اثر عمده او تیمائوس تلقی می‌شد نه جمهوری.

مگی : بنا بر این، کیهان‌شناسی و علمی که در تیمائوس آمده، پیش از اینکه در عمل بسط و پرورش پیدا کند، در حوزه امکان در جمهوری پیش‌بینی شده؟

برونیت : بله. تیمائوس، در بخش مقدماتی مکالمه، بحثی معرفی می‌شود که از جهت دراماتیک، دنباله بحث جمهوری است. ریاضیدانان برجسته‌ای که افلاطون در آکادمیا جمع کرده بود، توصیه‌های جمهوری - یا به قول من، برنامه پژوهشی - برای پیشرفت علوم ریاضی را به اجرا در آورده بودند تا قدرت و دامنه نظم ریاضی را ثابت کنند. بسیاری از بزرگترین موفقیت‌های یونانیها در علوم ریاضی تا زمان بطلمیوس، ناشی از کوششهای همان ریاضیدانان بود. هیأت بطلمیوسی نتیجه نهایی تحقیقاتی است که بنا به توصیه‌های افلاطون در مورد علوم، در آکادمیا صورت می‌گرفت. و از آنجا که نظم ریاضی تعبیر خاص افلاطون از نیکی و زیبایی است، علوم مورد بحث در عین اینکه نشان می‌دهند جهان از لحاظ ریاضی قابل فهم است، علم ارزشها نیز از کار در می‌آیند. بنا بر این، جنبه‌های فلسفی جمهوری - یعنی همه چیزهایی که حاکم حکیم باید نسبت به آنها فهم پیدا کند - در عین حال اساسی بوجود می‌آورند برای نوع تازه‌ای سیاست رادیکال. آنچه حکما باید پیش از حکومت کردن بر بقیه مایاد بگیرند، علوم است که موضوع بحثشان هم ارزشهاست و هم هستیها.

مگی : معروف است که تخصص شما در یکی از مکالمات دوره آخر، یعنی ثای تتوس است. چرا چنین توجه خاصی به آن پیدا کرده‌اید؟

برونیت : برای اینکه ثای تتوس به نظر من بینهایت هیجان‌انگیز

است و هرگز نتوانسته‌ام به کنش برسم و هر بار که دوباره به سراغش می‌روم می‌بینم باز هم چیزهای دیگری هست که قبلاً کشف نکرده‌بودم. این همان رساله‌ای است که لایب‌نیتس ترجمه کرده و بار کلی بسیاری چیزها درباره‌اش نوشته‌است و ویتگنشتاین از آن نقل مطلب کرده. رساله‌ای است که همیشه برای فلاسفه محرك و مهیج بوده‌است.

مگی : راجع به چیست؟

برن‌ییت : سؤالی که مطرح می‌شود این است که «شناخت چیست؟». ثنای‌تتوس هم مکالمه‌ای است به‌همان سبک و سیاق مباحثات سقراطی که در مکالمات قبلی وجود داشت، منتها به‌مقیاسی بزرگتر و وسیعتر. سه جواب پیشنهاد می‌شود: شناخت یعنی ادراک حسی، شناخت یعنی داورى صادق، شناخت یعنی داورى صادق همراه با بیان علت. همه این جوابها یکی یکی به‌شیوه سقراط رد می‌شوند. اگر چه حتی در پایان هم به‌ما گفته نمی‌شود که افلاطون خودش فکر می‌کند که شناخت چیست، اما می‌بینیم آنقدر درباره مسأله و متفرعاتش چیزهای تازه یاد گرفته‌ایم که احساس می‌کنیم غنی‌تر شده‌ایم نه فقیرتر.

مگی : البته تا امروز اتفاق نظر در خصوص ماهیت دقیق شناخت وجود ندارد؛ ولی تصور می‌کنم نظری که تقریباً همه قبول دارند فوق‌العاده به‌آنچه شما گفتید نزدیک می‌شود و آن این است که داوریه‌ای مقوم شناخت یا معرفت باید نهایتاً از ادراک حسی گرفته شده باشند ولی در ضمن باید بتوانیم این داوریه‌ها را عقلاً هم توجیه کنیم.

برن‌ییت : آهان. شما همین الآن راه حل جالب توجهی پیدا کردید برای مسأله‌ای که در انتهای ثنای‌تتوس، بعد از رد شدن همه پاسخها، هنوز به جای خودش باقی است. سقراط هر سه‌ت را ابطال کرده‌است: اول اینکه شناخت همان ادراک حسی است، دوم اینکه داورى صادق است، و سوم اینکه داورى صادق است همراه با بیان علت. حالا شما اظهار نظر می‌کنید که شاید با جمع کردن ارکان هر سه تعریف در یک تعریف واحد، بشود شناخت را تعریف کرد و شاید تعریف شناخت، از شناخت‌شناسی بدست بیاید. پاسخ شما برای این قسم رساله، پاسخ بسیار شایسته‌ای است، یعنی اینکه کسی بر پایه آنچه از خود رساله یاد گرفته، مستقلاً تعریفی

پیشنهاد کند.

مگی : پیش از پایان این بحث، باید درباره بقای اندیشه‌های افلاطون در دوره‌های بعد هم چیزی بگویم، زیرا بدون شك فلسفه او از لحاظ نفوذ و تأثیر از هیچ فلسفه دیگری در سراسر تاریخ کمتر نبوده است. ممکن است اشاره‌ای به خطوط اصلی تأثیر او بفرمائید؟

برنیت : نباید فراموش کنیم که در دنیای باستان دو فلسفه مخالف با مسلك مادی [یا ماتریالیسم] وجود داشت. خود مسلك مادی به شکل اتمیسم [یا اعتقاد به اجزای تجزیه‌ناپذیر] در آمد که دموکریتوس و اپیکوروس هر دو قائل به آن بودند. افلاطون و ارسطو هر دو فیلسوف ضد مادی هستند و با این تصور مخالفند که همه چیز را - اعم از حیات و نظم و نفس و تمدن و هنر و طبیعت - ممکن است نتیجه حرکت ذره‌های مادی دانست که فقط قوانین حرکت و طبیعت خودشان حاکم بر آنهاست. مخالفت ارسطو بقدری شدید و عمیق است که آشتی دادن فلسفه او با علم جدید که اینهمه مطالب درباره اتم و حرکت ذرات مادی و امثال ذلک در آن آمده، بسیار دشوار است. برحسب تصادف نبود که علم جدید در ابتدای کار اول می‌بایست فلسفه ارسطو را که در قرون وسطا غلبه داشت، از سر راه بردارد. برعکس، آشتی دادن فلسفه افلاطون با علم جدید بر مراتب آسانتر است و، به نظر من، فلسفه او به همین دلیل موفق شد که حتی پس از مرگ فلسفه ارسطو، باز هم در دوره رنسانس و بعد از آن به زندگی ادامه دهد. کسی که بخواهد نشان بدهد ارزشهای علمی و روحانی را چطور می‌شود با هم آشتی داد، هم می‌تواند از فلسفه افلاطون استفاده کند و هم تحت تأثیر آن قرار بگیرد. اگر کسی بخواهد حق پیچیدگیها و زیر و بمها را آنطور که شایسته است ادا کند و معتقد باشد که مسلك مادی قضایا را زیادی ساده جلوه می‌دهد، فیلسوفی که باید برای تهیه ساز و برگ و یاری طلبیدن به او مراجعه کند، افلاطون است.

مگی : برای ما مردم قرن بیستم، بخصوص این حقیقت رنگ معاصر دارد که فلسفه افلاطون در برنامه‌ای که او برای فهم جهان تنظیم کرده، مهمترین مقام را به فیزیک ریاضی اختصاص می‌دهد.

برنیت : بله، همین طور است. آنچه در علم جدید به مرحله عمل

در آمده همان چیزی است که افلاطون آرزوی انجامش را داشت. بنا بر این، بین این دو، نوعی همدلی و وفاق وجود دارد که در مورد فلسفه ارسطو صادق نیست.



ارسطو

مفت و نحو با
مارتا نوس باوم

مقدمه

مکی : نظر ما نسبت به فلسفه جهان باستان تحت تأثیر شدید دو فیلسوف است: افلاطون و ارسطو. افلاطون نخستین فیلسوفی است که آثارش به شکلی که از قلم خودش تراویده به ما رسیده است. ارسطو برجسته ترین شاگرد او بود. سلسله‌ای که در اینجا با آن مواجهیم، استثنایی و فوق‌العاده است. ارسطو شاگرد افلاطون بود و افلاطون، شاگرد سقراط. تردید هست که آیا هرگز تا امروز فیلسوفی وجود داشته که نفوذ و تأثیرش از هر يك از این سه فیلسوف فراتر رفته باشد.

ارسطو پسر پزشك دربار پادشاه مقدونیه بود. در ۳۸۴ قبل از میلاد در استاگیرا به دنیا آمد و برای تحصیل به آتن فرستاده شد و در هفده سالگی به سلك شاگردان افلاطون در آکادمیا درآمد و تا هنگام مرگ استاد در ۳۴۷ قبل از میلاد، بیست سال در آنجا ماند. سپس آواره شد و به دلایل سیاسی دوازده سال دور از وطن اقامت کرد. در این دوره بیشتر به پژوهش در زیست‌شناسی مشغول بود (و مدت کوتاهی معلم اسکندر کبیر بود). بعد به آتن باز گشت و مدرسه‌ای به نام لوکئون تأسیس کرد و دوازده سال در آنجا ماند. اما باز مجبور شد بار سفر ببندد - منتها این بار يك سال بعد در ۳۲۲ قبل از میلاد، در شصت و دو سالگی درگذشت.

تنها دوپنجم آثار ارسطو باقی است، اما همین مقدار هم به دوازده جلد می‌رسد و همه معلومات عصر او را در بر می‌گیرد. بدبختانه تمام آثاری که ارسطو خودش برای انتشار آماده کرده بود و در سراسر روزگار باستان به دلیل زیبایی سبك نگارش مورد ستایش بود، از میان رفته است. آنچه امروز به دست ماست یادداشتهایی است که او برای درسهای تهیه

کرده و بکل فاقد آن هنر ادبی است که در نوشته‌های موجود افلاطون دیده می‌شود. با این حال، نه شکی در کیفیت مضمون و نه درباره تأثیر این نوشته‌ها وجود دارد. کسی که برای بحث در این زمینه در اینجا حضور دارد، خانم پرفسور مارتا نوس باوم^۱، استاد دانشگاه براون^۲ در امریکا است که بسیار زود در زندگی شهرت استوار در تحقیقات ارسطویی بدست آورد.

بحث

مگی : شاید بهترین راه برای شروع بحث این باشد که شما بسرعت طرحی از زمینه‌هایی که آثار ارسطو به‌طور کلی شامل آنها می‌شود، برای ما ترسیم بفرمایید.

نوس باوم: سر و کار ما در ارسطو با يك دستاورد فلسفی فوق‌العاده پرمایه و پیچیده است - یعنی کارهای بنیادی در منطق و همه علوم آن عصر، از جمله زیست‌شناسی که تا هزار سال در آثار بعد از او نظیر نداشت. بعد کارهایی داریم درباره اساس کلی سبب یابی علمی، کارهایی درباره کلیات حکمت طبیعی، کارهایی در مابعدالطبیعه از جمله مسائل جوهر و اینهمانی و دوام، کارهایی راجع به حیات و قوای نفسانی، و بالاخره کارهای استثنایی و طراز اول در اخلاق و سیاست و فن خطابه و شناخت مسائل ادبی.

مگی : حقیقت حیرت‌آور این است که در طول صدها سال در قرون وسطا و در چنین گستره پهناور و پیماندسی از موضوعات، قول ارسطو حجت محسوب می‌شد. توماس آکویناس، بزرگترین فیلسوف اواخر قرون وسطا، هر جا می‌خواست ذکر از او بکند، فقط می‌نوشت «فیلسوف».

نوس باوم: بله، درست است؛ و من فکر می‌کنم به همین دلیل ما برای راه پیدا کردن به اندیشه ارسطو با چنین مشکلی مواجهیم. همانطور که گفتید، بر حسب عادت او در ذهن ما به صورت بالاترین مرجع و بزرگترین فیلسوف درآمده یا، به قول دانت، «استاد همه دانایان» که بر تخت سلطنت جلوس کرده. من فکر می‌کنم همین مانع از این می‌شود که توجه کنیم ارسطو در واقع یکی از انعطاف‌پذیرترین و بی‌تعصب‌ترین فلاسفه

بوده که فلسفه را کوششی متوقف‌نشدنی و مداوم برای رسیدگی به همه پیچیدگیهای تجربه‌های انسانی تلقی می‌کرده و هرگز از پا نمی‌نشسته و همیشه در جستجوی این بوده که بلکه باز هم راههای بهتر برای گنجاندن آن پیچیدگیها در افکارش پیدا کند.

مگی : آثار ارسطو دامنۀ بسیار پهناوری دارد. آیا در این گسترۀ عظیم هیچ عاملی هست که بخشها را با هم وحدت بدهد یا شیوۀ برخورد یکسانی که بشود ذکر کرد؟

نوس باوم: بله، فکر می‌کنم هست. ارسطو می‌گوید که «در هر زمینه‌ای»، فیلسوف باید اول، به‌قول او، «نمودها» را ثبت کند و بعد از فراغت از زیر و رو کردن معماهایی که «نمودها» ایجاد کرده‌اند، دوباره برگردد سر همان «نمودها» و این دفعه، باز به‌گفته او، «نمودها»یی را که «تعدادشان از همه بیشتر است و اساسی‌ترند» حفظ کند. برای اینکه معنای این حرف روشن شود، مثالی می‌زنم. فرض کنید شما فیلسوفی هستید و روی مسأله‌ی زمان کار می‌کنید. به عقیده ارسطو، اول کاری که باید بکنید این است که «نمودها»ی زمان را ثبت کنید، یعنی آنچه به‌ما می‌نماید که حقیقت مسأله‌ی زمان است. خود او نه فقط تجربه‌ی حسی ما از تعاقب و توالی و استمرار زمانی، بلکه اعتقادات و گفته‌های معمولان در خصوص زمان را هم تحت همین عنوان می‌گنجاند. می‌خواهم حتماً روی این موضوع تأکید کنم چون مفهوم «نمود» گاهی به‌معنای خیلی محدودی سوء تعبیر شده و عده‌ای اشتهاً خیال کرده‌اند که منظور ارسطو فقط مدرکات حسی یا «مشاهدات» است. متأسفانه این کج‌فهمی وارد بسیاری از ترجمه‌های انگلیسی جا افتاده هم شده به نحوی که خواننده درست متوجه علاقه فوق‌العاده ارسطو به زبان و عقاید متداول نمی‌شود. خوب، حالا اینها همه را ثبت می‌کنید تا ببینید آیا تناقضی بینشان وجود دارد یا نه. اگر تناقضی دیدید، باید شروع کنید به سوا کردن و مرتب کردن. اگر تناقض رفع نشد، باید ببینید کدام یکی از اعتقاداتتان اساسی‌تر و محوری‌تر از بقیه است. همانها را حفظ می‌کنید و بقیه را که با آنها تعارض پیدا می‌کردند دور می‌ریزید و به این ترتیب باز برمی‌گردید به زبان و بیان ساده و عادی، منتها با فهم و ساخت بهتر.

مگی : زمان، یا هر چیز دیگر، با آنچه ما درباره اش می گوییم فرق دارد. آیا ارسطو بین دنیا و تعبیر و بیان ما از دنیا تمیز واضح می گذارد؟

نوس باوم: همانطور که گفتم، مفهوم او از «نمود»، مفهومی بسیار وسیع و کلی است؛ مفهومی است از اینکه دنیا چگونه به ما می نماید و هم تجربه های حسی و هم گفته ها و عقاید عادی ما را در بر می گیرد. برداشت وسیعی است که می شود آن را به بخشهای فرعی تقسیم کرد و ارسطو کاملاً تصدیق دارد که ما گاهی بیشتر به حسیات خودمان اعتماد می کنیم و گاهی بیشتر به اقوال و نظریات عادی. به نظر من، حق با اوست که فکر می کند این برداشت کلیت دارد و عامل وحدت دهنده است. تصور او - که به عقیده من تصویری بسیار عاقلانه است - این است که احساس هم مثل اعتقاد، خاصیت تعبیری و گزینشی دارد. نحوه دریافت حسی ما از هر چیز، جزیی از ادراک عقلی ماست و در اینکه چه معنایی از جهان برداشت می کنیم، مؤثر است.

مگی : آیا این خطر وجود ندارد که این شیوه برخورد کمی پیش پا افتاده از کار دربیاید؟ اگر ارسطو همیشه از چیزهای عادی و آشنا شروع می کند و باز همیشه دست آخر برمی گردد سر همان چیزها، آیا نمی شود گفت فلسفه اش به سطح امور محدود است - یعنی هم سطح دنیا و هم سطح تجربه های ما - در حالی که آنچه مورد نیاز ماست، چیزی است بیشتر شبیه آنچه افلاطون به ما می دهد، یعنی فلسفه ای که به پشت امور (یا عمق امور) به سطح عمیقتر و بنیادی تری نفوذ کند که سطح امور حقیقتاً در مقایسه با آن سطحی است؟

نوس باوم: فکر می کنم حق با شماست که بحث افلاطون را پیش می کشید. مسلماً همین طور است که مطابق تصویری که افلاطون و عده زیادی از اصحاب سنت فلسفی یونان پیش از افلاطون در نظر داشتند، فلسفه باید به «پس پرده» نفوذ کند و «آن سوی مرز» برود. مطابق تصور افلاطون، ذهن فیلسوف باید به لبه کائنات برسد و از آنجا به حقیقتی متعالی، بالاتر و فراتر از تجربه های ما بنگرد. اما فکر می کنم ارسطو دو ملاحظه ممکن بود در این باره داشته باشد. یکی اینکه می گفت تجربه های

عادی ما به خودی خود آنقدر شگفت‌آور و اعجاب‌انگیز و غنی و زیباست که لازم نداریم برای اینکه موضوعی درخور فلسفه پیدا کنیم، فراسوی آن برویم. دوم اینکه می‌گفت عملاً عبور از مرز مجربات به نحوی که معنایی از آن حاصل شود برای ما نامقدور است و تنها کاری که واقعاً از ما بر می‌آید تحقیق در مجرباتمان است و تعیین حدود و مشخصات آن. برای اینکه به چگونگی استدلال او در این زمینه پی ببرید، نمونه‌ای ذکر می‌کنم. یکی از اصول بنیادی اندیشه ارسطو اصلی است که او اسمش را اصل امتناع تناقض گذاشته است. به موجب این اصل، هیچ موضوعی نمی‌تواند در آن واحد و از جهت واحد، صفات متناقض داشته باشد. مثلاً، لباس من در آن واحد و در جای واحد و از لحاظ واحد نمی‌تواند هم آبی باشد و هم نباشد. حرف معقولی که ارسطو در این مورد می‌زند این است که این اصل، اصلی بسیار اساسی و «مطمئن‌ترین مبدأ» است - بقدری اساسی که ظاهراً همیشه در اندیشه‌ها و سخنانمان بکار می‌رود. خوب، ولی چطور ما چنین اصل بنیادی و، به قول او، این اساسی‌ترین اصل را توجیه کنیم؟ اگر توجه کنیم که او چگونه با این مسأله طرف می‌شود، ممکن است ادعای او را بهتر بفهمیم که فلسفه باید به تجربه‌های ما محدود بشود. در کتاب چهارم ما بعدالطبیعه می‌گوید که ما نمی‌توانیم اصل امتناع تناقض را بر مبنای چیزی بیرون از حوزه تجربه‌ها توجیه کنیم چون مجبوریم در حصول هر تجربه و برای نظم و ترتیب دادن به مجربات از همین اصل استفاده کنیم. بعد می‌گوید فرض کنید خصم از پذیرفتن این اصل سر باز می‌زند. ولی اشکالی ندارد؛ باز هم جوابی داریم که به او بدهیم. می‌گوید اول باید ببینید آیا طرف حاضر است چیزی به شما بگوید و نظر قاطعی ابراز کند؟ اگر حاضر نشد چیزی بگوید، می‌توانید کنارش بگذارید چون، به قول او، «شخصی که چیزی نگوید، از حیث اینکه چیزی نمی‌گوید، مثل يك گیاه است.» ولی فرض کنید چیزی می‌گوید و چیز قاطعی هم می‌گوید. به عقیده ارسطو، در این صورت می‌توانید به او ثابت کنید که خود این شخص - اعم از اینکه مرد باشد یا زن - وقتی چیز منجز و قاطعی می‌گوید، در حقیقت از همان اصلی که قبول ندارد استفاده می‌کند چون در هر قول جازم، شما ناچار چیزی را نفی می‌کنید، یعنی لااقل نقیض آن چیزی را

که قائل به آن هستید.

مگی : بسیار خوب، بآسانی می شود دید که این قبیل اصول منطقی چگونه از ذاتیات اقوال ما هستند، اما واضح نیست که چگونه می توانند برای آن قسم معرفت به جهان که ارسطو طالب آن است، بنیادی فراهم کنند.

نوس باوم: چیزی که ارسطو می خواهد بگوید این است که ما برای هیچ اصلی نمی توانیم یکسره خارج از نظام تصدیقات و تصوراتمان بنیادی فراهم کنیم. اگر حتی اساسی ترین اصول هم به این مفهوم در ذات و درون تجربه های ما باشند و نه، آنطور که افلاطون معتقد است، «آن سوی مرز»، این حکم باید به طریق اولی در مورد اصولی هم که بنیادشان برخلاف اصول اساسی آنچنان محکم نیست، مصداق داشته باشد. اصول بر حسب موقع و مقامشان در ادراکات ما و نقشی که در ادراکات دارند توجیه می شوند، نه بر مبنای چیزی کاملاً خارجی. چیزی که کاملاً در خارج باشد ممکن نیست وارد اندیشه و گفتار ما بشود و، بنا بر این، از نظر ما اصولاً چیزی باشد. ارسطو وقتی درباره گفتار و تصدیقات بحث می کند، شرح بیشتری در این باره می دهد. به عقیده او، ما فقط می توانیم برای چیزی قائل به دلالت شویم که در حوزه تجربه دست کم يك نفرمان قرار بگیرد و وارد لااقل بخشی از عرف مشترك زبانمان شده باشد. می گوید فقط وقتی می توانیم مثلاً برای رد قائل به دلالت لفظی بشویم که کسی غرضی در ابرها شنیده باشد. در آن صورت، بر پایه همان تجربه ای که حاصل شده، می توانیم لفظ «رد» را دال بر آن غرض بدانیم حتی اگر هنوز ندانیم که آن غرض چگونه صدایی است و چه چیز علت آن بوده است. بعد بر این مبنا ممکن است بپرسیم: «این صدایی که به گوشمان می خورده چیست؟ و سببش چیست؟» و همین طور به تحقیق ادامه بدهیم تا ببینیم رد حقیقتاً چیست. ولی حالا فرض کنید بخواهیم بکلی خارج از تجربه ایمان بایستیم و ذات یا ذواتی را پایه حرفها و بلکه پژوهشها و سبب یابیهایمان قرار بدهیم که هرگز به تجربه هیچ انسانی در نیامده اند. به عقیده ارسطو، آن وقت مسأله به این صورت در می آید که چون این ذوات هیچ رابطه ای با تجربه ندارند، نمی توانیم دلالتی برای آنها قائل بشویم یا طوری در

موردشان حرف بزنیم که سخنمان معنایی داشته باشد. مثل افلاطونی را در نظر بگیریم - یعنی ذواتی که وجودشان یکسره قائم به خودشان است و از این حیث، در ذات خالص خودشان، هرگز برای ما به تجربه در نیامده‌اند و، مع ذلك، فرض بر این است که هر درك حقیقی از عالم باید بر پایه آنها حاصل بشود. ارسطو بر سبیل انتقاد، مثال سفیدی را شاهد می‌آورد که گفته می‌شود سفیدی ناب است - یعنی نه سفیدی چیزی یا رنگ هیچ جسمی، بلکه سفید بدون هیچ گونه پیوستگی و تعلق، که همین طور «خودش در نفس خودش» آنجاست. ارسطو می‌گوید ادامه چنین حرفی نه فقط سودی ندارد و سببی را نشان نمی‌دهد، بلکه بی‌معنا و مهمل است. ما نمی‌توانیم مدلولی برای سفیدی ناب بدون هیچ گونه پیوستگی و تعلق قائل بشویم چون تا جایی که تجربه کرده‌ایم، سفید همیشه رنگ جسمی بوده و به آن جسم تعلق داشته است. و در اینجا ارسطو با لحنی بی‌ادبانه و نسبتاً خشن می‌گوید: «پس باید با مثل افلاطونی خداحافظی کرد، زیرا مثل هم مانند اینکه کسی بزند زیر آواز و دلی، دلی، مهم‌لند و به هیچ وجه ربطی به گفتار و کلام ما ندارند.»

مگی: پس اگر ارسطو فکر می‌کند که تحقیق سودمند باید صرفاً به عالم تجربه‌های موجود و ممکن الحصول محدود شود، چه جنبه «فلسفی» خاصی برای اینگونه تحقیق باقی می‌ماند؟ آیا، به این ترتیب، کل برنامه‌ای که تنظیم شده از همان مقوله‌ای نخواهد بود که ما امروز اسمش را علم می‌گذاریم؟

نوس باوم: عرض کنم، حقیقت این است که ارسطو فرق بارزی بین علم و فلسفه نمی‌گذارد. معتقد است که عموماً جستجویی برای سبب‌یابی وجود دارد و این سبب‌یابی تابع ساخت مخصوصی است مشترک بین همه پژوهشهای نظری (ولی علم اخلاق و علم سیاست را صریحاً از شمول این بحث خارج می‌کند چون، به نظر او، این علوم ساخت مبتنی بر سلسله مراتب ندارند). در یکی از نوشته‌هایش به اسم *آنالوطیکای دوم*^۱ شرح می‌دهد که فیلسوف چگونه باید در هر زمینه‌ای دنبال فهم علمی - یا به قول

خودش، epistemé - برود. در هر تحقیق نظری، فیلسوف باید آن اصولی را پیدا کند که مقدم بر اصول دیگرند و از آنها اساسی‌ترند و بسا قطعیت بیشتر معلوم می‌شوند. همانطور که در قیاس، نتیجه از مقدمات لازم می‌آید، نتایج آن علم هم از همین اصول یا مبادی لازم می‌آیند. به عقیده او، در ما قوه‌ای هست که مبادی اولیه را به نحو شهودی درمی‌یابیم. می‌خواهم اینجا مکتب کنم چون، به نظر من، این هم نکته دیگری در ارسطوست که بشدت مورد سوء فهم واقع شده. این قوه‌ای که گفتیم، به یونانی «نوس» (nous) گفته می‌شود. «نوس» یکی از چند واژه‌ای است که در یونانی به عقل یا نفس دلالت می‌کند و معمولاً متداعی نوعی بینش مستقیم و درک شهودی است در مقابل قوه بحث و استدلال. ارسطو می‌گوید ما مبادی اولیه را به وسیله این قوه نفس در می‌یابیم. قرن‌ها تصور می‌شد که «نوس» قوه خاصی برای شهود عقلی خالص است که به ما امکان می‌دهد از عالم تجربه بیرون برویم و، با اصطلاح، مقدم بر تجربه ادراک کنیم. ولی با توجه به آنچه تا بحال عرض کرده‌ام، تصور می‌کنم پی‌بیرید که چرا من معتقدم که ارسطو مخالف چنین اساسی برای علم است. حتی اخیراً کسانی که به شرح و تفسیر آنالوطیکای دوم مشغول بوده‌اند، دلایل کاملاً قانع‌کننده آورده‌اند که پایه آن تعبیر قدیمی، قرائت غلط نص نوشته ارسطو بوده و، در حقیقت، «نوس» قسمی بینش است که ما به کمک تجربه، نسبت به نقش مبادی در سبب‌یابی پیدا می‌کنیم برای اینکه بتوانیم امور را از لحاظ علمی توجیه کنیم.

مگی: ارسطو اولین متفکر عمده غربی بود که سعی کرد با تقسیم بندی علوم، رئوس هر کدام را معین کند. در واقع بعضی از اسامی علوم که هنوز بکار می‌رود، از او به ما رسیده‌است.

نوس‌باوم: بله، فکر می‌کنم درست است و باز فکر می‌کنم تحقیقات او هنوز برای کسانی که در آن علوم کار می‌کنند مهم است، بخصوص در زیست‌شناسی که اخیراً معلوم شده تحقیقاتش از جهت سبب‌یابی و تعلیل، فوق‌العاده جالب توجه و با اهمیت است.

مگی: ممکن است شاهی ذکر کنید از اینکه او چگونه زمینه هر موضوع را به صورت یک رشته تحقیقی یا علم مشخص می‌کند؟

نوس باوم: نمونه‌ای که می‌خواهم ذکر کنم از بین علوم، به معنایی که ما در نظر داریم، انتخاب نشده؛ از يك تحقيق کلی از نوشته او درباره مابعدالطبیعه یا متافیزیک گرفته شده در باره آنچه او اسمش را «جوهر» می‌گذارد.

مگی: خواهش می‌کنم اول توضیحی در باره کلمه «مابعدالطبیعه» یا «متافیزیک» بدهید چون حتماً باز در جریان بحث به آن بر می‌خوریم.

نوس باوم: عرض کنم، ریشه کلمه بقدری پیش پا افتاده است که انسان تعجب می‌کند. یکی از کسانی که در روزگار قدیم آثار ارسطو را تنظیم می‌کرد، کتابی را که امروز به مابعدالطبیعه یا متافیزیک معروف است، بعد از کتاب طبیعت یا فیزیک قرار داد و به این جهت اسمش را متافیزیک گذاشت که به یونانی این کلمه یعنی «آنچه بعد از» فیزیک می‌آید.

مگی: پس متافیزیک یعنی «کتاب بعد از کتاب فیزیک». اما به علت مضمون کتاب، کلمه «مابعدالطبیعه» یا «متافیزیک» از آن زمان تا کنون معنای خاصی در فلسفه پیدا کرده، این طور نیست؟

نوس باوم: ذکر دلیل واحد برای این موضوع دشوار است. فکر می‌کنم، به طور تقریبی این طور بشود گفت که هدف مابعدالطبیعه فقط این نیست که يك قسم امور را مشخص کند و فقط در همان امور بحث کند، بلکه هدفش تعقیب مسائلی کاملاً کلی [یا امور عام] است که در مورد هر چیزی ممکن است مطرح کرد. مسائلی از قبیل اینهمانی و دوام و شکل منطقی و جز اینها.

مگی: و همچنین مسائلی درباره مقومات اساسی تجربه‌های ما مثل مکان و زمان و ماده و علیت و غیره...

نوس باوم: بله... مسائل مربوط به هر شیئی از هر قبیل - یعنی هر چیزی که وجود دارد. البته محور قضیه، مسأله‌ای است که ارسطو به آن مسأله جوهر می‌گوید.

می‌خواهم از همین جا شروع کنم و بپرسم این مسأله یعنی چه، چون فکر نمی‌کنم در ما فطرتاً و بداهتاً در کسی از این باشد که سؤال از «جوهر» به چه معناست. اگر نوشته خود ارسطو را بخوانیم و سعی کنیم پیش خودمان از نو مطرح کنیم که او چه سؤالاتی دارد، فکر می‌کنم به

این نتیجه برسیم که در واقع در بحث از جوهر دو مسأله هست که او نمی‌گذارد از هم جدا شوند. اول، مسأله تغییر و دگرگونی است؛ دوم، مسأله اینهمانی. مسأله دگرگونی این است که در تجربه‌هایی که برای ما حاصل می‌شود^۲ همیشه به چیزهای در حال تغییر برمی‌خوریم. برگ باز می‌شود و سبز است، بعد زرد و پژمرده می‌شود. کودک به دنیا می‌آید، به پختگی می‌رسد، پیر می‌شود و بالاخره می‌میرد. خوب، حالا مسأله این است که اگر قرار باشد درباره همه این چیزهای دستخوش تغییر صحبت کنیم، بالاخره يك «آنی» یا موضوعی باید باشد که همان که هست بماند در حالی که صفاتش تغییر می‌کند، و گرنه اصولاً صحبت کردن درباره تغییر بسیار مشکل می‌شود. قضیه بظاهر متناقض این است که تغییر به ثبات احتیاج دارد. بنا بر این، ارسطو می‌پرسد که آن چیز ثابت‌تر و پایدارتر که مبنای همه حرفهای ما درباره تغییر است، چیست؟ یعنی آن چیزی که خودش پایدار است در حالی که خاصیتها و اعراضش تغییر می‌کنند؟

سؤال دوم ارسطو، به قول خودش، سؤال از «چه بودی»^۱ یا «چیستی» است یا، به قول من، مسأله هویت یا اینهمانی. سؤال این است: فرض کنید من به چیزی در حوزه تجربیاتم، مثلاً بر این مگی، اشاره کنم و بپرسم: «این واقعاً چیست؟» سؤال من در واقع این است که از میان اینهمه خاصیتها و صفات شما که من به حواس خودم درک می‌کنم، کدام از همه اساسی‌ترند که اگر آن خصایص را از دست بدهید، دیگر خودتان نخواهید بود؟ روشن است که ممکن است کتتان را عوض کنید و لباس رنگ دیگری بپوشید و همچنان همان بر این مگی باشید. اما روشن نیست که اگر دیگر انسان نباشید یا از گوشت و خون درست نشده باشید، باز هم خودتان باشید و در حقیقت نمیرید. بنا بر این، وقتی ارسطو راجع به هویت یا اینهمانی سؤال می‌کند، می‌خواهد ببیند در هر چیزی کدام بخشها یا عناصر نقش بسیار بنیادی دارند و، به عبارت دیگر، «چه بودی» آن شیء هستند.

مگی: همان بخشها یا عناصر دو نقش متفاوت دارند، این‌طور

نیست؟ بگذارید ترتیب دو سؤال شما را معکوس کنم. سؤال اول این است که کدام ویژگیها برای هر شیئی جنبۀ بنیادی و چشم ناپوشیدنی و ضروری دارند، به این معنا که شیء را آن چیزی می کنند که هست؟ سؤال دوم این است که چه ویژگیهایی در شیء در طول همه دگرگونیها پایدار می مانند، به نحوی که شیء با اینکه تغییر می کند، همان شیء باقی می ماند؟

فوس باوم: بله، درست است. ارسطو می خواهد این دو سؤال از هم منفک نشوند و، به نظر من، دلیل محکمی برای این کار دارد. به نظر او، برای مشخص کردن آن چیزی که دگرگونی بر پایه آن صورت می گیرد و در طول همه تغییرات پایدار می ماند، باید چیزی را مشخص کنید که هویت قطعی دارد - یعنی آن چیزی که به سؤال از «چه بودی» اش می توانید جواب بدهید و آنقدر ساخت پیدا کرده است و پا بر جاست که می تواند موضوع قضیه ای درباره تغییر باشد. به همین ترتیب، وقتی می خواهیم راجع به پرسش از «چه بودی» صحبت کنیم، باید جوابمان چیز پایداری باشد، نه چیزی که هنوز صحبتمان درباره «چه بودی» اش تمام نشده، نیست و نابود بشود. فلاسفۀ پیش از ارسطو این دو سؤال را همیشه در جنب و جوار هم مطرح نمی کردند و غالباً فقط حواسشان به یکی بود و، در نتیجه، جوابهای عجیب به سؤال دیگر می دادند. اجازه بدهید دو مثال بزنم. بعضی از نخستین حکمای طبیعی چون به نظرشان می رسید که ماده پایدارترین چیزهاست، می گفتند همه چیز در حقیقت عبارت از ماده است. چون می دیدند که درخت و بچه و جانور از يك خمیرۀ مادی به دنیا می آیند و وقتی هم می میرند باز يك خمیرۀ مادی باقی می ماند، نتیجه می گرفتند که ماده مبدأ اساسی تغییر است و باز به این نتیجه می رسیدند که همه چیز در اساس ماده است. این جواب سؤال اول بود. بعد همین جواب را می گرفتند و بدون اینکه بیشتر فکر کنند، وصل می کردند به دومی. از آن طرف، توضیح دیگری بود که در بعضی از نظریه های افلاطونی دیده می شد. (نمی گویم نظریات خود افلاطون؛ غرض نظریه ای است که ارسطو در مکتب افلاطون به آن برخورد کرده بود). در این نظریات، سؤال از اینهمانی یا هویت مطرح است و سعی می شود هویت هر چیز بر حسب نسبتش با



ارسطو (۳۸۴-۳۲۶ ق.م.)

اشیاء غیرمادی خاصی - یعنی همان صور یا مثل افلاطونی - بیان بشود. مثلاً گفته می‌شود که شما، براین مگی، رنگتان قهوه‌ای است به علت نسبتتان با صورت یا مثال قهوه‌ای؛ انسانید به سبب نسبتی که با صورت یا مثال انسانیت دارید، و همین طور تا آخر. صور یا مثل افلاطونی، چیزهایی هستند کلی و مجرد که وجودشان جدا از افراد و جزئیاتی است که باید به وسیله آنها تبیین بشوند. نظر ارسطو این است که وقتی ما می‌خواهیم به این شخص دوم جواب بدهیم - یعنی این شخص پیرو افلاطون که اول راجع به او صحبت می‌کنیم و بعد راجع به پیروان مسلک مادی - باید اول دو نوع صفت را از هم تمیز بدهیم: یکی صفاتی که شما دادید و دیگری صفاتی که مقوم «چه بودی» شماست. این صفت که لباس قهوه‌ای پوشیده‌اید، دقیقاً همان صفتی است که دادید. شما لباس قهوه‌ای پوشیده‌اید و این رنگ با شماست، خود شما نیست. به عبارت دیگر، یکی از اعراض است که می‌توانید با آسانی از دست بدهید بدون اینکه دیگر خودتان نباشید. اما صفت انسان بودن این طور نیست. چیزی نیست که از دست بدهید و باز خودتان باشید. شما نمی‌توانید تبدیل به بوزینه بشوید و باز خودتان باشید. بنا بر این، ارسطو در یکی از آثار اولیه‌اش به نام مقولات [یا قاطیفودایاس]^۱ دو قسم خاصیت تمیز می‌دهد: یکی آنکه فقط «در» موضوع است و دیگری آنکه، به قول او، ذات یا «چه بودی» موضوع را نمایان می‌کند.

مگی: ممکن است من اینجا چیزی اضافه کنم؟ تصور می‌کنم ارزش داشته باشد صحبت‌مان را قطع کنیم برای اینکه روشن بشود که شیوه برخورد مورد بحث ما بظاهر امکان توصیف هر موجودی را می‌دهد. اول، چیزی را انتخاب می‌کنید - هر چیز که می‌خواهد، باشد؛ سگ یا میز یا شخص یا هر چیز دیگر؛ بعد آن را مشخص می‌کنید و چیزی درباره‌اش می‌گویید - یعنی یا صفتی را به او نسبت می‌دهید یا وصف می‌کنید که چکار می‌کند یا چکار کرده‌است. خیلی از مردم از آن زمان تا کنون معتقد بوده‌اند که این برخورد از راه موضوع و محمول، توصیف هر چیزی را امکان‌پذیر می‌کند

یعنی اول چیزی را مشخص می‌کنید و بعد صفتی را بر آن حمل می‌کنید - و مدتهای مدید بنظر می‌رسید که این شیوه در ساخت زبان و منطق ما سرشته شده است. می‌دانم که نکته‌ای که درباره اش حرف می‌زدید این نبود؛ فقط خواستم یادآوری کنم چون این مطلب همیشه از آن زمان تا امروز در فلسفه اهمیت داشته است.

نوس باوم: بله، ولی من فکر می‌کنم ارسطو می‌خواهد اینجا تأکید کند که همهٔ محمولها در يك حد نیستند. فقط بعضی از محمولها را بر موضوعی حمل می‌کنیم که قبلاً انتخاب و مشخص کرده‌ایم، همانطور که من شما را انتخاب کردم و محمول «قهوه‌ای» را به شما نسبت دادم. اما محمولهای دیگری هم هستند - مثل «انسان» یا «سگ» یا «درخت» - که برای مشخص کردن موضوع در وهلهٔ اول اهمیت بنیادی دارند. به عقیدهٔ ارسطو، ما نمی‌توانیم همین طوری موضوعی را خالی از هر وصفی برداریم و محمول به آن بچسبانیم. خود موضوع هم باید مشخص باشد و تحت عنوان معینی انتخاب بشود که، باصطلاح، نشان بدهد آن شیء چیست. نقش عمده در اینجا با کلمات طبیعی است. باید اول شما را تحت عنوان انسان انتخاب کنم و بعد بگویم چه چیزهای دیگری دربارهٔ شما صادق است؛ مثلاً لباس قهوه‌ای پوشیده‌اید، روی کاناپه نشسته‌اید و امثال ذلك. نمی‌شد صفت قهوه‌ای یا نشسته را بتنهایی و بدون مرتبط کردنش با چیزی از قسم معینی مثل انسان، خود بخود در نظر بگیرم.

خوب، ولی ما هنوز جواب کسانی را نداده‌ایم که ماده را اصل می‌دانند و هنوز نگفته‌ایم که کدام تحلیل بنیادی از تصور انسان، حقیقتاً «چه بودی» موضوع را به ما معلوم می‌کند. هنوز این امکان را رد نکرده‌ایم که تحلیل صحیح «چه بودی» انسان باید مطابق روش دلخواه مادیون باشد که می‌گویند انسان بودن به معنای درست شدن از فلان مواد است. خلاصه، تا بحال هیچ چیز دربارهٔ ماده و نسبتش با سایر جنبه‌های انسانیت، مثل ساخت و فعالیت، نگفته‌ایم. ارسطو حالا به این مسأله می‌پردازد.

مگی: و البته سؤال از «چه بودی» در مورد همهٔ اشیاء مصداق دارد، این طور نیست؟ ارسطو می‌خواهد با این سؤال طبیعت حقیقی هویت اشیاء،

از جمله خود ما، را کشف کند.

نوس باوم: بله، درست است. و به نظر من، نقش بسیار اساسی در اینجا با موجودات زنده و تا حدودی با چیزهای مصنوع است که اساسی‌ترین و معین‌ترین و وحدت‌یافته‌ترین و پایدارترین موضوعات هستند به‌علاوه اینکه از هر چیز دیگر قابل تشخیص‌ترند و هویتشان مشخص‌تر است. ارسطو می‌خواهد این سؤال را مطرح کند که: بسیار خوب، فهمیدیم که مفاهیمی که ما اسمشان را مفاهیم طبیعی گذاشتیم، مثل مفهوم انسان یا سگ یا درخت، برای مشخص کردن موضوعات در دنیا نقش بنیادی دارند. حالا باید دقیقاً بررسی کنیم که اینها چه هستند. انسان بودن چیست؟ آیا این است که انسان فلان گونه ماده است؟ یا فلان ساخت را دارد؟ در ما بعدالطبیعه، ارسطو استدلال می‌کند که جوهر در اساس فلان خمیره یا عنصر مادی نیست؛ نوعی نظم یا ساخت یا، به قول خودش، صورت است، و منظورش از صورت فقط شکل یا ریخت نیست، بلکه، مثلاً در مورد براین مگ، غرض این است که او برای اینکه کار بکند، به چه نحو تشکل یا سازمان پیدا کرده است. صورت شما، مجموعه سازمان یافته‌ای از توانمندیهای شماست تا زمانی که هستید.

او سه دلیل می‌آورد که چرا فکر می‌کند موادی که در شماست، ممکن نیست «چه بودی» شما باشد.

اول اینکه در مورد شما و هر موجود زنده دیگری، ماده دائماً در حال وارد شدن و خارج شدن و تبدیل است. اجزای سازنده مادی شما غالباً تغییر می‌کنند بدون اینکه شما دیگر خودتان نباشید. دوم اینکه، به فرض هم که این طور نباشد - مثلاً در مورد یک شیء مصنوع یا ساخته شده - تصور ما این است که تا هنگامی که ساخت شیء برای اینکه فلان کارکرد را داشته باشد، همان که بوده باقی بماند، می‌توانیم تکه‌هایی از جسم مادی آن را عوض کنیم بدون اینکه چیز دیگری روی دستمان بماند. می‌توانیم یک کشتی را بگیریم و تخته‌هایش را عوض کنیم. تا زمانی که کشتی همان ساخت را برای ادامه کارکرد سابق حفظ کند و به همان کار بخورد، کماکان آنچه داریم هنوز همان چیز است. و بالاخره دلیل سوم اینکه ماده آن تعین لازم را ندارد که واقعاً چیز معینی باشد. ماده، حبه یا

توده‌ای از خمیره است. بنا بر این، نمی‌توانیم بگوییم شما فلان خمیره‌اید. تا وقتی ساختی را که خمیره پیدا می‌کند مشخص نکرده‌ایم، نمی‌توانیم چیزی دربارهٔ خمیره بگوییم که با عقل جور در بیاید.

مگی: استدلالهای ارسطو در اینجا آنچنان اهمیت بنیادی و پایداری دارند که من میل دارم يك بار دیگر مروری بر گفته‌هایش بکنم. دلیل اولش مربوط به افراد به‌عنوان افراد است و سقراط را به‌عنوان انسان مثال می‌زند و می‌گوید سقراط ممکن نیست همان ماده‌ای باشد که بدنش از آن درست شده چون این ماده دائماً در تغییر است و در واقع در طول زندگی سقراط، چند بار کلاً عوض می‌شود، در حالی که او در تمام عمر همان سقراطی که بوده، هست. بنا بر این، ممکن نیست سقراط همان ماده‌ای باشد که از آن درست شده. دلیل دوم ارسطو ناظر بر افراد است به‌عنوان افراد يك نوع. يك سگ ممکن نیست به‌علت ماده‌ای که از آن تشکیل می‌شود، سگ باشد چون سگهای مختلف از مواد مختلف تشکیل شده‌اند. سگهای مختلف، وزنهای مختلف و شکلهای مختلف و اندازه‌های مختلف و رنگهای مختلف دارند و گرچه هر کدام از این ویژگیها مبنای مادی دارد، همهٔ سگها، سگند. بنا بر این، سگ ممکن نیست به‌واسطهٔ ماده‌ای که از آن درست شده، سگ باشد. دلیل سوم ارسطو این است که يك تودهٔ ماده، بدون بعضی کیفیات صوری مثل سازمان‌یافتگی یا ساخت، نه به‌هیچ وجه انسان یا سگ است نه هیچ چیز مشخص دیگر؛ فقط يك توده‌است. هر چیزی به‌واسطهٔ ساخت افتراقی خودش، چیزی‌است. اسم این ساخت را ارسطو صورت می‌گذارد.

فوس باوم: دومین نکته‌ای که شما ذکر کردید، دلیل دیگری هم بر آنچه گفتیم اضافه می‌کند که من ذکر نکردم ولی یقیناً می‌شود در تأیید عقیدهٔ ارسطو از آن استفاده کرد، کما اینکه شواهدی در دست است که خود او هم همین دلیل را آورده. بله، درست است، افراد مختلف يك نوع همه از لحاظ مادی طور دیگری درست شده‌اند. خود ارسطو در جایی می‌گوید که گوی را می‌شود از مفرغ ساخت یا از چوب یا از خیلی مواد دیگر. بیشتر چیزهای مصنوع دیگر هم همین‌طورند؛ تا زمانی که ماده‌ای که بکار می‌رود از نظر کاری که فلان محصول باید بکند مناسب باشد،

جنسش مهم نیست. باز به قول خود ارسطو، چوبی بودن تأثیری در «چه بودی» تختخواب نمی‌کند. این حکم در مورد موجودات زنده هم ظاهراً صادق است، منتها به معنای بسیار محدودتر. ترکیب مادی موجودات زنده، در افراد مختلف، مختلف است. در هیچ دو سگی، مقدار مواد مختلف عیناً یکی نیست. بنا بر این، هیچ فهرستی از مواد دقیقاً به ما نمی‌گوید که سگ بودن چیست. در مورد کارکردهای خاص موجودات زنده هم می‌توانیم همین حکم را بکنیم. «چه بودی» عصبانی شدن یا فکر کردن درباره‌ی مابعدالطبیعه ارسطو یا هوس بیفتک کردن، هر بار که در یک موجود زنده تحقق پیدا کند، مبنای مادی دارد؛ اما فرمول دقیق مادی هر دفعه تفاوت می‌کند به نحوی که هیچ فهرست مشخصی از مواد به ما نمی‌گوید که در کلیه دفعات دقیقاً عصبانی شدن چیست، فکر کردن درباره‌ی مابعدالطبیعه ارسطو چیست، هوس بیفتک کردن چیست. اینها همه ظاهراً به ارسطو نشان می‌دهد که مفرغی بودن یا چوبی بودن یا هر چیز دیگری بودن ممکن نیست جزء ذاتی «چه بودی» فلان چیز باشد. اینکه هر چیز چیست، صورت یا ساخت آن است. ماده فقط اشیاء را تشکیل می‌دهد یا درست می‌کند.

اما حالا می‌خواهم به استدلال دوم خودم - نه استدلال دوم ارسطو - یک نکته دیگر هم اضافه کنم و آن اینکه حتی وقتی ماده یک شیء معین در طول عمرش تغییر نمی‌کند - یا حتی وقتی کلیه افراد موجود از نوع معینی در واقع از یک ماده ساخته شده‌اند - باز هم ما مطابق برداشتی که از «چه بودی» چیز معینی (مثلاً یک کشتی) داریم، آن شیء را با ماده‌اش یکی نمی‌دانیم. برای اینکه به این موضوع پی ببریم، کافی است یک آزمایش ذهنی بکنیم. مجسم کنید که تکه‌های مادی فلان چیز را بتدریج ذره ذره عوض کنیم اما در عین حال توانمندی آن را برای کاری که باید انجام بدهد، همچنان سر جایش نگه داریم. فکر می‌کنم قبول داشته باشید که باز همان چیز باقی می‌ماند.

مگی: آیا آنچه شما می‌گویید ارسطو را به طور خطرناکی به نظریه صور یا مثل افلاطون نزدیک نمی‌کند، در حالی که ارسطو آن نظریه را رد کرده است؟ مگر افلاطون نمی‌گوید که سگ به واسطه بهره بردن از «صورت

«سگی»، سگ می‌شود؟ مگر او نمی‌گوید که این «صورت سگی» همان چیزی است که بین همه سگها مشترک است - یعنی ذاتی که همه سگها به واسطه آن سگ شده‌اند؟

نوس باوم: عرض کنم، این مسأله که «صورت» دقیقاً چیست، مسأله بسیار دشواری است و تصور نمی‌کنم هیچ دو فیلسوفی در تعبیرشان از نظریه ارسطو در این باره، عیناً توافق داشته باشند. نص نوشته ارسطو مشکلات زیادی پیش می‌آورد. من فقط می‌توانم بگویم که نظر خودم چیست. به نظر من، اولاً کاملاً واضح است که ارسطو، برخلاف افلاطون، معتقد است که صورت در هر شیء جزئی حلول می‌کند و در درون آن است، نه اینکه مثلاً جدا از هر سگ خاص در يك قلمرو آسمانی «کلیت» وجود داشته باشد. صورت همین جاست و در واقع همان خود سگ است؛ از سگ جدا نیست. فکر می‌کنم اگر يك نکته خالی از مناقشه در این موضوع باشد، همین است.

مگی: خوب، پس صورت سگ در يك بعد آسمانی نیست که محل سایر صورتها هم باشد.

نوس باوم: درست است. همین جاست؛ در حقیقت همان خود سگ است. اما نکته دوم که بعرا تب بیشتر محل مناقشه است این است که، به عقیده من، صور ارسطویی فرد هستند، تشخص دارند؛ به عبارت دیگر، جزئیند نه کلی - یعنی با اینکه تعریف صورت سگی برای هر سگ خاص عیناً با هر سگ دیگر یکی است، به طوری که مثلاً اگر پنج سگ را در نظر بگیریم تعریف «چه بودی» هر پنج تا یکی خواهد بود، ولی اگر بپرسیم چند مصداق از صورت سگی داریم، جوابش این است که پنج تا، یعنی به تعداد خود سگها. به قول خود ارسطو، هر کدام گرچه در کیفیت ذاتی یا از لحاظ صورت مانند دیگران است، «از نظر عدد» منحصر بفرد است. تعداد صورتها مساوی است با تعداد جوهرها.

مگی: به نظر من، حتی بعد از بیش از دو هزار سال، استدلالهای قویتر ارسطو در رد مسلك مادی بسیار کوبنده است. آیا، به نظر شما، مادیون توانسته‌اند پاسخ مؤثر به این استدلالها بدهند؟

نوس باوم: نه، تصور نمی‌کنم. آنچه، به عقیده من، چنین قدرتی به

این استدلالها می‌دهد این است که ارسطو برای رد مسلك مادی، از يك طرف، پایه استدلال را فلسفه نفس قرار می‌دهد و بعضی از ویژگیهای امور نفسانی را در نظر می‌گیرد که این امور را از هر چیز دیگری متمایز می‌کند و، از طرف دیگر، در زمینه مابعدالطبیعه یا امور عامه نظریاتی مثل آنچه دیدیم درباره اینهمانی و جوهر ارائه می‌دهد که ثابت می‌کند چرا برگرداندن همه چیز به ماده در مورد اشیاء به‌طور کلی و حتی در مورد اشیاء مصنوع، روش درستی نیست.

مگی: آیا ممکن است شاهدهی بیاورید که ارسطو چطور با استفاده از این روش در رشته خاصی مشخص می‌کند که چه قسم چیزهایی در آن هست؟

فوس باوم: فکر می‌کنم بد نیست به یکی از زمینه‌های نزدیک به مابعدالطبیعه او رجوع کنیم چون، همان‌طور که دیدیم، محور فکر او در مابعدالطبیعه چیزهایی مثل انسان و سگ و سایر موجودات طبیعی است، یعنی بسیار نزدیک به حکمت طبیعی. در حکمت طبیعی، ارسطو فکرش متوجه خیلی چیزهای مختلف است. کتابی دارد درباره طبیعت به نام فیزیک [یا سماع طبیعی] حاوی تحلیلهای قوی از زمان و مکان و ماهیت حرکت. ولی یکی از مسائل عمده‌ای که در این زمینه توجهش را جلب می‌کند، بحث عمومی درباره مسأله سبب‌یابی یا تبیین در طبیعت است - یعنی راجع به اینکه حکیم طبیعی چه قسم سبب‌یابی می‌تواند بکند و فایده و اهمیت نسبی هر کدام از این اقسام مختلف سبب‌یابی چیست. در مابعدالطبیعه ارسطو می‌گوید که فلسفه در واقع با احساس شگفتی در برابر جهان طبیعت شروع می‌شود. وقتی دنیا را مشاهده می‌کنیم، دستخوش شگفتی و اعجاب می‌شویم برای اینکه این امور شگفت‌انگیز را می‌بینیم ولی سر در نمی‌آوریم که چرا هر چیز به این نحو جریان پیدا می‌کند. می‌گوید این امر تا اندازه‌ای شبیه تماشا کردن يك نمایش عروسکی یا خیمه شب بازی است که می‌بینید ظاهر آشیاء به خودی خود حرکت می‌کنند و در عین حال می‌دانید که باید مکانیسمی وجود داشته باشد که سبب این حرکات باشد، منتها هنوز نمی‌دانید که این مکانیسم چیست. می‌خواهید جستجو کنید و پی ببرید. مسأله‌ای که پیش می‌آید این

است که وقتی شما این «چرا» را مطرح می کنید، دنبال چه قسم سببی می گردید. سؤال شما این است که چرا امور به این نحو جریان پیدا می کنند. ارسطو می گوید حکمای گذشته ساده اندیشی کرده اند چون متوجه نشده اند که این چراها را به چه انحاء مختلفی می شود مطرح کرد و جواب داد. در فیزیک و مابعدالطبیعه تأکید می گوید که این طور نیست که فقط يك قسم تبیین یا سبب یابی سودمند باشد چون احتمالاً فهرست تبیینها نامحدود است. به نظر او، دست کم چهار نوع سبب یابی مهم است و این البته همان «چهار علت» معروف اوست. چیزی که به عقیده من اهمیت دارد این است که متوجه باشیم که این علل چهارگانه در حقیقت چهار قسم تبیین است.

مگی : یعنی چهار نوع «به علت اینکه».

نوس باوم: بله، خیلی خوب گفتید: چهار نوع «به علت اینکه». چهار قسم جواب به سؤال از «چرا» - یعنی، باصطلاح، علت مادی، علت علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. فرض کنید پیرسیم چرا درخت به این ترتیب می روید؟ تبیین مادی (علت مادی) به ما می گوید به علت اینکه درخت از فلان و بهمان مواد درست شده. البته این شکل تبیین بسیار مفید و جالب توجه است، ولی می شود حدس زد که ارسطو خواهد گفت این بتهایی کافی نیست چون هیچ فهرستی از مواد خود بخود به ما نمی گوید چیزی که می خواهیم نموش را تبیین کنیم، چیست و این مواد چه ساختی بوجود می آورند. همان طور که می توانید حدس بزنید، ارسطو معتقد است که برای این منظور، يك قسم تبیین دیگر هم لازم داریم که تبیین صوری باشد (یا همان، باصطلاح، علت صوری). تبیین صوری به ما می گوید درخت به این ترتیب می روید به علت اینکه فلان طور ساخت پیدا کرده که صورتش باشد. پس اینجا رابطه ای می بینیم با آن استدلالهای قبلی در مابعدالطبیعه. بعد قسم سوم تبیین است به اسم علت فاعلی یا تبیین فاعلی که می گوید درخت به این ترتیب می روید به علت اینکه چیزهای مختلف مربوط به محیط - مثل موادی که واردش می شوند یا خاك یا غیر آن - از خارج به طرز معینی به آن فشار وارد می کنند. و بالاخره آخرین شکل تبیین به قول ارسطو علت غایی است که، به نظر من، از همه بیشتر مورد

کج فهمی و سوء تعبیر بوده است و به آن تبیین بر مبنای غایت‌شناسی^۱ می‌گوییم برای اینکه دال بر telos [یا مقصد یا غایتی] است که شیء مورد نظر به طرف آن حرکت می‌کند. این تبیین به ما می‌گوید درخت به این ترتیب می‌روید برای اینکه وقتی رشدش کامل شد، فلان طور درخت بشود. به عبارت دیگر، هر چیز در طبیعت همیشه به طرف وضع شکوفنده دوره بلوغ حرکت می‌کند.

مگي: بظاهر این طور بنظر می‌رسد که در این تبیین یا سبب‌یابی آخر، عنصر مرموز و شاید سحرآمیزی وجود دارد که در آن اقسام دیگر دیده نمی‌شد.

نوس باوم: بظاهر این طور بنظر می‌رسد. ولی، به نظر من، این فقط ناشی از کج فهمی است. اولاً ارسطو نمی‌گوید در طبیعت چیز سحرآمیزی وجود دارد که دست دراز می‌کند و درخت را به طرف صورت آینده‌اش می‌کشد و، باصطلاح، از افق آینده نوعی کشش علیّی اعمال می‌کند. به هیچ وجه این طور نیست. همه چیز کاملاً طبیعی است و در داخل خود درخت روی می‌دهد. منظور رفتار ورزپذیر و توأم با انعطاف و چاره‌گر خود موجودات زنده است. تعبیری است يك کاسه و جامع از اینکه چیزهایی مثل درخت در شرایط گوناگون طبیعی همیشه به نحوی حرکت می‌کنند که به تداوم حیاتشان و به رشد و نمویشان در جهت صورت تکامل یافته و بالغشان کمک کند. تعبیری است از اینکه درخت در اقلیمها و آب و هواهای مختلف همیشه به طرف آفتاب می‌رود و ریشه‌هایش همیشه به طرف آب و منابع تغذیه از هر قسم که باشد، گرایش دارند. این يك تبیین کاملاً کلی است برای اینکه کارهای گوناگونی را که درخت انجام می‌دهد به ما بفهماند و مسلماً ساده‌تر و جامع‌تر از يك سلسله توصیفات است که در هر مورد، «بعد از وقوع» بخواهد چیزی را تشریح کند. اگر این تبیین یا سبب‌یابی را درست بفهمیم، می‌توانیم پیش‌بینی کنیم که در موارد آینده هم که هنوز ندیده‌ایم، باز هم درخت به طرف نور و غذا حرکت خواهد کرد، صرف نظر از اینکه نور و غذا کجا باشند. اگر غایت و هدفی ذکر

نمی‌کردیم، این قدرت پیش‌بینی را نداشتیم. پس می‌بینید که نه مسأله امور فوق طبیعی و خارق‌العاده مطرح است و نه مسأله قوای مرموز روحی یا وجود شوق در خود درخت. درخت به‌این مفهوم هیچ هدف و غایتی ندارد. مسأله فقط تعبیر ماست از چاره‌گر بودن حرکات طبیعی.

مگی: ولی خیلی از دانشمندان این تصور را که در همه چیز نفس وجود دارد به‌ارسطو نسبت داده‌اند. آیا فکر می‌کنید منظور او را درست فهمیده باشند؟

نوس‌باوم: نخیر. فکر می‌کنم شیوه او را در تبیین یا سبب‌یابی بر مبنای غایات سوء تعبیر کرده‌اند. ارسطو بارها بصراحت منکر این شده‌است که در همه چیز نفس وجود دارد و، به‌نظر من، تبیین بر مبنای هدف و غایت را فقط در مورد موجودات زنده بکار می‌برد. فکر نمی‌کنم این‌قسم سبب‌یابی را به‌هیچ وجه در مورد چیزهایی مانند خسوف و کسوف و رعد و برق و غیره اعمال کند. حتی تصریح می‌کند که خسوف یا کسوف «به خاطر» چیزی روی نمی‌دهد و قابل تبیین غایی نیست. در مورد موجودات زنده هم مسأله نفس به‌معنایی که ما اراده می‌کنیم و مستلزم قوای دماغی و روحی است، مطرح نیست؛ مسأله خصلت عمومی هر چیزی است که حیات دارد. برای اینکه بتوانیم درباره این مسائل بیشتر صحبت کنیم، باید به‌نوشته او درباره حیات مراجعه کنیم. ارسطو کتابی نوشته به‌نام *دداوۀ پسونخه*^۱ که در حقیقت یعنی درباره حیات یا مبدأ زندگی و معمولاً در انگلیسی ترجمه می‌شود *دداوۀ نفس*^۲. متأسفانه واژه «نفس» بقدری ملتزم

۱. *On Psuche*. واژه «پسونخه» در یونانی باستان به معنای «دم» یا «نفس» و توسعاً «جان» و «زندگی» است. کلماتی مانند پسیکولوژی (= روانشناسی) در زبانهای امروزی اروپایی از همین ماده است. به این اعتبار، آنچه حکمای مشاء از قبیل ابن‌سینا از ارسطو گرفته و علم‌النفس اصطلاح کرده‌اند، ممکن است به فارسی «جان‌شناسی» گفته شود. ترجمه جدیدی از این رساله ارسطو با مشخصات زیر به فارسی منتشر شده است: ارسطو، درباره نفس، ترجمه و تحشیه علی‌مراد داودی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ (چاپ دوم: انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۶۶).

مفاهیم روحی و روانی است که اگر اینجا بکار برود کاملاً گمراه کننده است. بحث ارسطو باید بحثی در خصوص زندگی و موجودات زنده تلقی شود. آن چیزی دارای «پسوخه» است که زنده باشد و، به نظر ارسطو، همه گیاهان و جانوران، از جمله جانوران موسوم به انسان، از این قبیلند. سؤالی که ارسطو می‌خواهد در این نوشته مطرح کند و به آن پاسخ بدهد این است که مبدأ جان‌بخش در موجودات زنده مختلف، از جمله گیاهان و جانوران و انسانها، چیست؟ آیا می‌توانیم عموماً بیان کنیم که زنده بودن چیست؟ و جوابی که می‌دهد این است که این مبدأ جان‌بخش عموماً همان صورت هر موجود زنده است که بالقوه به نحوی سازمان پیدا کرده که بتواند کار کند و در انجام وظایف حیاتی موفق شود. البته مقصود او از صورت، فقط شکل یا هیأت ظاهری نیست، بلکه، چنانکه پیشتر هم دیدیم، قسمی ساخت یا سازمان‌یافتگی متناسب با کارکرد معینی است. او حتی اصطلاح خاصی برای بیان این معنا وضع می‌کند که همان کلمه *entelecheia*^۱ است و غرض از آن ظاهراً قسمی سازمان‌یافتگی یا تشکل است که هر موجودی به واسطه آن قادر است به شیوه‌های معمول در نوع فعالیت‌های حیاتی خاص خود عمل کند - یعنی طرز کاری پیدا کند که *telos* یا غایت وجود اوست. مثلاً زنده بودن برای شما، برای من مگی، به این معناست که طوری سازمان پیدا کرده باشید که بتوانید تقذیه کنید برای اینکه قدرت ادراک و تفکر و اجرای کلیه وظایفی را داشته باشید که در نوع حیات شما معمول است. منظور ارسطو سازمان یا تشکلی است که ماده یا جسم پیدا می‌کند و لزوماً باید قدم به قدم در قسمی ماده متحقق شود. با اینهمه، حیات شما عبارت از همان تشکل است، نه ماده‌ای که تشکل پیدا کرده. بنا بر این، همینکه آن ساختهای متناسب با انجام وظایف را از دست بدهید، دیگر زنده نخواهید بود.

مگی: ارسطو همین اصل را در مورد چیزهای غیرزنده هم اعمال

۱. این واژه یونانی است. صورت انگلیسی شده آن که در اصل ضبط شده، *entelechy* است. پیشینیان ما از آن به «کمال اول» تعبیر کرده‌اند. معنایی که ارسطو خود از آن اراده می‌کند، «فعلیت» و «تحقق کامل» است. (مترجم)

کرده است، این طور نیست؟ یادم است که جایی در یکی از نوشته هایش می گوید که اگر تبر روح داشت، روحش برندگی می بود. منظورش این است که حتی ماهیت شیئی مثل تبر، کاری است که آن شیء انجام می دهد یا کار کردی که دارد، این طور نیست؟

نوس باوم: بله. البته او این مثال را با توجه به خلاف واقع بودن آن می آورد. می گوید اگر تبر روح داشت، چنین می بود. این مثال را برای ذکر شاهی از آنچه من می گفتم، می زند - به این معنا که منظور از صورت یا تشکل یا سازمان، فقط شکل تبر نیست یا اینکه تبر از فلان فلز ساخته شده؛ منظور قدرت کارکرد است. ارسطو به این ترتیب می خواهد بینش عمیقتری نسبت به مورد اسرار آمیزتر موجودات زنده به ما بدهد و با این تمثیل بفهماند که برخورداری موجود زنده از یک مبدأ جان بخش به این معنا نیست که مثلاً خود شما، بر این مگی، دقیقاً شکل خاصی داشته باشید چون واضح است که شما ممکن است زنده بمانید ولی شکل و هیكلتان تغییر کند...

مگی: ... کما اینکه متأسفانه اغلب هم می کنند...

نوس باوم: ... یا به این معنا که عیناً همان ذرات ماده را حفظ کنید چون باز واضح است که هیچ کس قادر به چنین کاری نیست. نکته این است که دارای قدرت کارکرد به شیوه های گوناگون باشید و این قدرت را حفظ کنید و این قدرت را به این علت داشته باشید که به این طرز خاص تشکل پیدا کرده اید. شما وقتی می میرید که تشکل و سازمان یافتگی لازم را برای ادامه کارکرد از دست بدهید.

مگی: خوب، تا اینجا در خیلی زمینه ها بحث کردیم ولی، با وجود این، فقط به بخشی از آثار ارسطو نظر انداختیم. متأسفانه با وقت کوتاهی که داریم، جز این هم کاری نمی شود کرد. فقط امیدوارم تا این حد اجمالاً به مردم نشان داده باشیم که چه نوع بحثهایی می توانند از این فیلسوف شگفت انگیز انتظار داشته باشند. پیش از پایان بحث، فکر می کنم بد نیست کمی وقت صرف کنیم و از آنچه تا بحال می گفتیم اندکی فاصله بگیریم و ببینیم چه نتایجی از مباحثاتمان برای فلسفه جدید بدست می آید. به عقیده شما، کدام مسائل فلسفی مورد توجه معاصران ما مستقیماً از ارسطو متأثر است؟

نوس باوم: فکر می‌کنم یکی همین مسأله‌ای باشد که الآن درباره‌اش صحبت می‌کردیم، یعنی فلسفه حیات. در فلسفه معاصر اسم این زمینه را فلسفه ذهن گذاشته‌ایم ولی طوری قوای ذهنی ادراک حسی و تفکر را از بقیه وظایف حیاتی جدا کرده‌ایم که ارسطو اگر امروز بود، نمی‌کرد. با این حال، شك نیست که ارسطو در کارهایی که عموماً در خصوص مسأله حیات انجام داده، به بعضی نتایج رسیده که از نظر فلسفه معاصر ذهن بسیار مهم است. از جمله سعی کرده نشان بدهد که چرا تحویل یا برگرداندن همه چیز به ماده - یعنی اعتقاد به اینکه مثلاً ادراک حسی چیزی جز يك جریان مادی نیست - نمی‌تواند برای تبیین ویژگیهای پیچیده وظایف حیاتی وافی به مقصود باشد. دلایل او در این قسمت که قبلاً ذکر کردم، هنوز معتبر و مجاب‌کننده است. وانگهی، عقاید او در این خصوص به ما نشان می‌دهد که برای اینکه رد کنیم که همه چیز به ماده برمی‌گردد، لازم نیست به بعضی ذوات اسرارآمیز غیرمادی قائل شویم. باید بگوییم ادراک حسی ممکن نیست صرفاً به يك جریان مادی برگردد اولاً به علت اینکه در ماده‌ای همیشه متفاوت تحقق پیدا می‌کند و ثانیاً به این دلیل که مفهوم التفات^۱ و معطوف کردن ارادی حواس به بیرون، از نظر تشخیص صحیح ویژگیهای آگاهی اهمیت اساسی دارد چون ادراک حسی هم نوعی آگاهی و توجه است. از طرف دیگر، ادراک حسی نه چیز اسرارآمیزی است و نه جدا از ماده. نوعی کارکرد است که، به قول ارسطو، مقومش همیشه ماده است و در اقسام مختلف ماده تحقق پیدا می‌کند.

مگی: در اینجا به تصویری رسیده‌ایم که اهمیت بنیادی دارد ولی بنظر نمی‌رسد هنوز بقدر کافی درك شده باشد - منظور تصور شقوق مختلف است، نه لزوماً تصویری در باره ادراک حسی. آنچه با آن مواجهیم این نیست که ببینیم آیا ماده را اصل قرار بدهیم یا به يك قلمرو روحانی و مجرد معتقد بشویم. راه سومی هم برای تبیین تجربه‌هایی که حاصل می‌کنیم وجود دارد که، به قول شما، راهی است که ارسطو در آن پیشگام بوده است.

نوس باوم: بله.

مگی: پیش از اینکه بحث را بکلی تمام کنیم، باید درباره اخلاق از نظر ارسطو هم چیزی بگویم. تصور نمی‌کنم اغراق باشد اگر بگویم که تا امروز هیچ حکیم اخلاقی هرگز نفوذ و تأثیر او را نداشته‌است. ممکن است اشاره‌ای کنید که نفوذ عظیم و بی‌حد و حساب او در این حوزه از چه چیز ناشی می‌شود؟

نوس باوم: بله، البته. منتها متأسفم که وقتان برای بحث در این زمینه که مورد علاقه خاص خود من هم هست، اینقدر کوتاه است. به هر حال، فکر می‌کنم نفوذ او در وهله اول از سؤالی که بحث را با آن شروع می‌کند، سرچشمه می‌گیرد. بسیاری از حکمای اخلاق اول فرق بارز قائل می‌شوند بین حوزه اخلاق و بقیه زندگی انسان و علم اخلاق را با این پرسش شروع می‌کنند که «چه چیز برای من تکلیف است؟» یا «تکلیف اخلاقی من چیست؟» ارسطو از سؤال کلی‌تری شروع می‌کند و می‌پرسد: برای انسان خوب زندگی کردن یعنی چه؟ این سؤال به او امکان می‌دهد به تحقیق در زمینه‌هایی بپردازد که ما معمولاً در جنب سایر شئون زندگی بشر و به‌مناسبت آن شئون ارتباطی بین آنها و حوزه اخلاق می‌بینیم، از قبیل تعهد فکری، محبت به اشخاص، دوستی و غیره. بعد او سؤالات ظریفی درباره روابط متقابل این زمینه‌ها با همدیگر مطرح می‌کند تا ببیند چگونه می‌شود با این عناصر زندگی خوبی بنا کرد.

مگی: به این ترتیب، باید گفت او حس عمیقی از این دارد که اخلاق عبارت از چیست. وجه تمایز او از بعضی از سایر حکمای معروف اخلاق در همین است. مثلاً فلاسفه‌ای که سودمندی را اصل قرار می‌دادند، معتقد بودند که برای سنجش همه رفتارها از نظر اخلاقی بیش از يك ملاك وجود ندارد و آن خوشی و نساخوشی است و شما می‌توانید پسندیدگی یا ناپسندیدگی هر عمل اخلاقی را با همین شاخص اندازه بگیرید. اما ارسطو بخوبی توجه داشت که این کار شدنی نیست، این‌طور نیست؟

نوس باوم: بله. تشبیهی که شما الآن با استفاده از کلمه «شاخص» بکاربردید، بسیار برای ارسطو اهمیت دارد. مسأله فقط این نیست که او نمی‌خواهد چیزهای متعدد با ارزش را با يك شاخص اندازه بگیرد. علاوه بر

این، می‌خواهد بگوید که در هیچ زمینه واحدی هم امور پیچیده را نمی‌توانید به يك چوب برانید. در مقام تشبیه می‌گوید همان طور که معمار يك ستون پر تزیین قاشقی تراش را با خط‌کش صاف اندازه نمی‌گیرد، کسی هم که در مقام داور اخلاقی بر می‌آید نمی‌تواند مجموعه‌ای از قواعد ساده و خشك را در يك وضعیت اخلاقی پر پیچ و خم بکاربرد. در عوض، همان طور که معمار در اندازه‌گیری از يك نوار فلزی نرم و انعطاف‌پذیر استفاده می‌کند که، به گفته ارسطو، ثابت نیست و خم می‌شود و به شکل ستون انحنای پیدا می‌کند، من و شما هم وقتی در يك وضعیت اخلاقی پیچیده قرار می‌گیریم، باید از جمود اجتناب کنیم و آماده ابراز واکنشهای متناسب باشیم و خودمان را با مقتضیات احیاناً منحصر بفرد و تکرار نشدنی آن وضعیت خاص تطبیق بدهیم. می‌گوید تشخیص منوط به «درک» آن وضعیت است و مقصودش از «درک» نوعی میزان‌شدن با وضعیت از نظر فکری و عاطفی برای ابراز واکنش است. به عقیده ارسطو، این «درک» بر همه قواعد از هر نوع، مقدم است.

مغی: چیز دیگری که در فلسفه اخلاق ارسطو مرا سخت تحت تأثیر قرار می‌دهد آگاهی کامل او به این حقیقت است که اختیار محیط اخلاقی ما به دست خودمان نیست و، بنا بر این، نه قادریم، بر خلاف توقع رواقیون، موجودات خودبسنده‌ای باشیم نه، آنطور که شاید ایقوریون انتظار داشتند، مشتی موجودات اخلاقی بکلی بیطرف. ارسطو واقف بود که زندگی ما در محیط اخلاقی می‌گذرد که از همه سو ما را احاطه کرده است.

فوس باوم: بله، فکر نمی‌کنم هیچ فیلسوفی که آثاری در این زمینه نوشته، به این خوبی این حقیقت را فهمیده باشد که زندگی خوب برای افراد بشر اگر قرار باشد آنقدر غنی و پرمایه بشود که همه چیزهای ارزشمند مثل مهر و دوستی شخصی را در بر بگیرد، ناچار در مقابل بسیاری عوامل که عنان‌شان به دست ما نیست، آسیب‌پذیر خواهد بود و هر کوششی برای حذف اینگونه زمینه‌های آسیب‌پذیر، به تنگ‌مایه شدن زندگی خواهد انجامید.

مغی: آیا تصور می‌کنید در افکار ارسطو چیزی پیدا بشود شبیه

مفهوم «تصادف اخلاقی» که فلاسفه در سالهای اخیر چیزهایی درباره‌اش نوشته‌اند؟

نوس باوم: بله، فکر می‌کنم پیدا بشود. مسلم اینکه او می‌پرسد چه جنبه‌هایی از این زندگی خوب اختیارشان به‌دست خود ما نیست و چطور ممکن است نه تنها توان ما برای کردار توأم با فضیلت، بلکه همچنین منش نیک در ما در قالب اینگونه عوامل مهار نشده شکل بگیرد یا تغییر کند. البته عقیده خود من این است که او آنقدر متوجه توصیف یک زندگی خوب توأم با هماهنگی و توازن است که به‌اندازه کافی در این جهت پیش نمی‌رود. تصویری که او در ذهن دارد همیشه تصویر یک زندگی شامل اجزای سازنده فراوان است که بسیاری انواع مختلف ارزشها را در بر بگیرد؛ منتها هر چیزی در این زندگی باید به‌نحوی طراحی شده باشد که با چیزهای دیگر هماهنگ و متوازن باشد. من فکر می‌کنم همین مانع از رسیدگی صحیح ارسطو به این موضوع می‌شود که بعضی از اجزای سازنده زندگی اگر تا حد ممکن تعقیب شوند، ممکن است در برابر کلیه اجزای دیگر قد علم کنند و آنها را در معرض تردید قرار بدهند. مثلاً عشق عمیق گاهی می‌تواند با فضیلت از در مخالفت در بیاید و آن را به‌خطر بیندازد. ارسطو در این مورد بکلی ساکت است، در حالی که این همان مسأله «تصادف اخلاقی» است که، به‌نظر من، بسیار اهمیت دارد و او هیچ چیز درباره‌اش نمی‌گوید. حقیقت این است که او اصولاً درباره عشق شهوانی چیزی نمی‌گوید و دلیلش، فکر می‌کنم، توجه وافر او به رسم کردن تصویری از یک زندگی هماهنگ و متوازن است.

مگی: تا اینجا در بحث توجه‌مان در وهله اول به بیان بعضی از اندیشه‌های بنیادی ارسطو معطوف بود و هنوز برای سنجش و ارزیابی افکار او مکث نکرده‌ایم. ولی شما همین الآن درست انگشت روی جنبه‌ای از اندیشه‌های او گذاشتید که به‌نظرتان از نقایص کار اوست. ممکن است خواهش کنم از یکی دو مورد عمده دیگر هم که ارسطو از آن جنبه‌ها در معرض انتقاد است ذکری بکنید؟

نوس باوم: فکر می‌کنم یکی از عمده‌ترین زمینه‌ها، علم سیاست اوست که البته، به‌نظر من، شامل بسیاری خویبه‌هاست و یکی از اینها

شرحی است که ارسطو در این باره می‌دهد که حکومت یسا سیاست وقتی کار کرد صحیح دارد که شرایط لازم را برای یک زندگی انسانی خوب و پرمایه در دسترس هر شهروند قرار بدهد. در ضمن بیان این مطلب، او زندگی خوب را در قالب کارکردهای مختلفی تشریح می‌کند که اجزای سازنده اینگونه زندگی هستند. من فکر می‌کنم حتی امروز هم که عده‌ای معتقدند حکومت جز اینکه حداکثر فایده را برساند کار دیگری ندارد، نظریات ارسطو به عنوان شق دیگری در مقابل اینگونه عقاید، شایان توجه است. ولی مشکل وقتی پیش می‌آید که او شرح می‌دهد چه کسانی باید به شهروندی پذیرفته شوند و در اینجا نهایت کوتاه بینی را نسبت به خارجیه‌ها و زن‌ها نشان می‌دهد و هیچ ایرادی در این نمی‌بیند که به غیر از عده کوچکی خواص ذکور فارغ البال، بقیه را از شهروندی محروم کند. حتی کشاورزان و پیشه‌وران و ملوانان را هم کنار می‌گذارد. البته ارسطو دلیلی برای این کار دارد چون فکر می‌کند برای اینکه شما خوب زندگی کنید، باید بتوانید درباره ساخت اینگونه زندگی اندیشه کنید و اگر گرفتار بعضی مشاغل پست باشید، فرصت تفکر و تأمل نخواهید داشت. اما من شخصاً تصور می‌کنم که وقتی او می‌گوید کشاورز یا پیشه‌ور روستایی به مشاغل پستی اشتغال دارد که محال است او را مستعد بهره‌مندی از خرد عملی و زندگی خوب کنند، واقعاً اغراق می‌گوید.

مگی : ولی آیا تصدیق نمی‌کنید که انتقاد از ارسطو به این ترتیب، نادیده گرفتن شرایط روزگار او و، بنا بر این، نامنصفانه است؟ ممکن است از دیدگاه ما در قرن بیستم این طور بنظر برسد که او به اندازه کافی برای زنان و قشرهای پایین جامعه و خارجیه‌ها ارزش قائل نشده است؛ ولی آیا در آن عصر هر کسی که کمابیش در موقعیت او بود همین طور فکر نمی‌کرد؟

نوس باوم: نه، فکر نمی‌کنم. مسلم اینکه او در مورد مسأله برده داری مخالف کسانی بود که از تغییرات بنیادی طرفداری می‌کردند و معتقد بودند بردگی برخلاف عدالت است. ارسطو عقاید چنین کسان را می‌دانست و بر ضدشان استدلال می‌کرد. در مورد کشاورزان و ملوانان، حرف او که می‌گفت این گروه نباید شهروند باشند حتی مخالف روش

جاری دموکراسی آتن بود. در مورد زنان، نظریاتی را درباره زیست-شناسی زن رد می‌کند که بمراتب از نظریه خودش در خصوص سهم زن در توالد و تناسل صحیحتر و حاوی اطلاعات درست‌تر است. نظر خودش این است که زن فقط ماده بی‌شکل را می‌دهد و هیچ‌یک از صفات و ویژگی‌های فرزند که به [ماده] صورت می‌دهد از مادر نیست. و البته در مورد نقش سیاسی و مدنی زن، افلاطون ثابت کرده بود که در بحث از این موضوع از قید تقلید و قراردادهای عامه آزاد است و می‌تواند خودش مستقلاً درباره آموزش و پرورش زنان از نو فکر کند و نتیجه گرفته بود که بهتر است هر کس در کشور مطابق استعدادهایش تربیت بشود و، بنا بر این، به زن هم باید این امکان تعلق بگیرد که شخصاً ارزیابی بشود و بر همین پایه از تعلیم و تربیت بهره ببرد.

مگی: ولی خود شما، با وجود همه اعتراضهایی که به عقاید ارسطو دارید، بسیاری از سالهای عمرتان را وقف مطالعه او کرده‌اید و کتاب پرمایه‌ای درباره آثارش انتشار داده‌اید و نظریاتش را به دانشجویان درس می‌دهید و شك نیست که احساس می‌کنید کار بسیار بسیار شایسته‌ای انجام می‌دهید. چرا؟ مثلاً امیدوارید شاگردانتان که تفسیراً هیچ‌یکشان نمی‌خواهند از راه تحقیق یا فلسفه نان بخورند، چه فایده‌ای از خواندن کارهای ارسطو ببرند؟

نوس باوم: فکر می‌کنم اساسی‌ترین فایده‌ای که می‌توانند ببرند آشنا شدن با برخورد کلی او با فلسفه است و اینکه فلسفه چه چیز می‌تواند باشد و تصور او در خصوص اینکه فیلسوف کسی است که در برابر تنوع و غنایی که در زندگی انسان وجود دارد، توجه و حتی فروتنی نشان بدهد و، در عین حال، خود را متعهد به سبب‌یابی بداند و ملتزم به این باشد که آن تنوع و غنا را به نحو روشن و قابل فهم بیان کند. ارسطو در هر زمینه‌ای بین امور توازن ایجاد می‌کند: بین ساده‌انگاری در نظریه پردازی از یک طرف که فلسفه را زیادی از پیچیدگی‌ها و غنا و حتی از شایستگی گفتار عادی و بهم ریختگی زندگی روزانه دور می‌کند و آن قسم فلسفه پردازی منفی و مخالف بلندپروازی از طرف دیگر که می‌گوید بحث نظری بنایی است که بنیادش بر آب است و سبب‌خواهی و سبب‌یابی کار

بی‌حاصلی است. من معتقدم که ارسطو درست نقطه تعادل را پیدا کرده و احتمالاً بهترین تصویری را که ممکن است به دانشجو انتقال داد از هدف فلسفه بدست آورده‌است.



فلسفۂ قرون وسطا

مفت و نحو با
آنتونی کنی

مقدمه

مغی : در تدریس، رسم بر این جاری است که تاریخ غرب را به سه دوره بزرگ عصر قدیم و قرون وسطا و عصر جدید تقسیم می کنند. در فلسفه غرب هم مرسوم همین است و از فلسفه قدیم و فلسفه قرون وسطا و فلسفه جدید سخن می گویند. کتابهای تاریخ فلسفه هم که به چاپ می رسند، غالباً به همین سه بخش تقسیم می شوند و، چنانکه گفتم، در دانشگاهها معمولاً در تدریس از همین بخش بندی استفاده می شود.

در فلسفه قدیم، غلبه با افلاطون و ارسطوست. بدیهی است نه تنها پیش از این دو، بلکه بعد از آنان نیز فلاسفه مهم و جالب توجه دیگری در دنیای قدیم بوده اند، ولی از هیچ يك از ایشان نوشته هایی باقی نمانده است که رویهمرفته از لحاظ کمیت و کیفیت و تأثیر با کارهای آن دو فیلسوف قابل مقایسه باشد. چیرگی افلاطون و ارسطو به حدی است که هر کس برای خواندن فلسفه قدیم به دانشگاه برود، می بیند تقریباً - یا شاید تحقیقاً - همه اوقاتش صرف آثار این دو می شود.

بعد اگر چنین کسی بخواهد به مطالعه فلسفه ادامه بدهد، احتمالاً خواهد دید که به او می گویند مستقیماً از ارسطو به فلسفه جدید برود و با يك پرش قرون وسطا را یکسره پشت سر بگذارد. ولی دوره ای که از آن صحبت می کنیم، بیش از هزار سال فلسفه، از سقوط امپراتوری روم تا رنسانس، را در بر می گیرد. متأسفانه در نسلهای اخیر از فلسفه قرون وسطا بشدت غفلت شده است و دلیل بزرگش، به نظر من، این بوده که تقریباً همه فلاسفه معتبر در سراسر قرون وسطا علمای دین و کشیشهای مسیحی بوده اند، در حالی که در یکی دو قرن منتهی به عصر ما، واکنش وسیع نسبت به مذهب و بخصوص مخالفت گسترده با سلطه آن بر افکار

وجود داشته‌است. در دورهٔ این واکنش، فیلسوفان قرون وسطا در معرض بدگمانی قرار گرفتند که حقیقت را صرف‌نظر از اینکه جستجویشان به کجا بینجامد پی نمی‌گیرند و، به‌عوض، برای آنچه از پیش به‌آن اعتقاد دارند به‌دنبال دلایل قوی می‌گردند. اما این واکنش هم مانند بیشتر واکنشها - از جمله واکنشهای درست - از حد تجاوز کرد. معتبرترین فلاسفۀ قرون وسطا براستی فرزانه‌گانی بزرگ بودند و به‌معنایی که ما امروز از فلسفه اراده می‌کنیم، حقیقتاً فلسفه کار می‌کردند و ما هنوز می‌توانیم از آنها چیزهایی یاد بگیریم.

در فلسفۀ قرون وسطا هم مثل فلسفۀ قدیم، دو فیلسوف از دیگران برجسته‌تر بودند، هر چند در این مورد، یکی در اوایل و دیگری در اواخر آن دوره زندگی می‌کرد. اولی آوگوستینوس قدیس است که در ۳۵۴ میلادی در شمال آفریقا به دنیا آمد و گرچه در زندگی بسیار سفر کرد، همان جا در ۴۳۰ میلادی درگذشت. دو کتاب از نوشته‌هایش به تصدیق همه از کتابهای بزرگ جهان است: یکی اعترافات^۱ و دیگری مدینۀ الهی^۲. شخصیت دوم هم از حیث مقام از او کمتر نیست؛ یعنی توماس آکویناس که در ۱۲۲۵ میلادی در ایتالیا متولد شد و در ۱۲۷۴ فوت کرد. فلسفۀ آکویناس رویهمرفته فنی‌تر از آوگوستینوس است و معروفترین آثارش دو مجموعهٔ بزرگ برای شاگردان است: یکی مجموعهٔ دد کافران^۳ (که به نام حقانیت مذهب کاتولیک، به انگلیسی ترجمه شده) و دیگری مجموعهٔ علم کلام^۴ یا ملخص کلام^۵.

در پی مرگ آوگوستینوس و سقوط امپراتوری روم دوره‌ای شروع شد که امروز به‌عصار تاریخ معروف است. در طی آن قرون، همین قدر از پاساوها و فضای اروپای غربی ساخته بود که بقایای تمدن را در تلاطم امواج پی در پی تجاوزها و کشورگشاییهای اقوام مشرک، حفظ کنند. در

1. St. Augustine, *The Confessions*.
2. St. Augustine, *The City of God*.
3. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*
4. Thomas Aquinas, *On the Truth of the Catholic Faith*.
5. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*.
6. *Summary of Theology*.

چنین اوضاع و احوال، کار دانشمندان بیشتر جنبه حفظ و نگه‌داری داشت و مدت‌های مدید تقریباً هیچ اثر علمی مهم و معتبری بوجود نیامد. در دوره هفتصد ساله بین آوگوستینوس و آنسلم^۱، تنها یک فیلسوف طراز اول پیدا شد و آن جان اسکاتلندی^۲ بود که در قرن نهم میلادی زندگی می‌کرد. ولی وقتی در قرن یازدهم میلادی به آنسلم می‌رسیم، سلسله‌ای از متفکران مهم مشاهده می‌کنیم که بسرعت جانشین یکدیگر می‌شوند؛ مانند آبلار^۳ در قرن دوازدهم، راجر بیکن^۴ و توماس آکویناس در قرن سیزدهم و بعد دانت اسکوتوس^۵ و ویلیام آکمی^۶ که با ظهور آنها قرون وسطا کم‌کم به پایان می‌رسد.

برای بحث درباره این دوره دراز ولسی ناآشنا و جذاب در تاریخ فلسفه، از آنتونسی کنی^۷ رئیس کالج بیلپول^۸ دانشگاه آکسفورد دعوت کرده‌ام که نه تنها یکی از معدود فلاسفه معاصر صاحب آثار فراوان راجع به فلسفه قرون وسطاست، بلکه خود زمانی کشیش کاتولیک بوده‌است.

1. St. Anselm (1033-1109)

2. John the Scot

۳. Pierre Abélard (۱۱۴۲-۱۰۷۹). فیلسوف و متکلم فرانسوی و از شاگردان آنسلم. (مترجم)

۴. Roger Bacon (۹۴-۱۲۱۴). فیلسوف و دانشمند انگلیسی. (مترجم)

۵. Duns Scotus (۱۳۰۸-۱۲۶۵). متکلم اسکاتلندی. (مترجم)

۶. William of Ockham (۴۹-۱۳۰۰). فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

7. Anthony Kenny

8. Balliol College

بحث

مگی : پیش از اینکه به جنبه‌های مشخص فلسفه قرون وسطا بپردازیم، آیا میل دارید به این طرح اجمالی که من از آن دوره به طور کلی ترسیم کردم، چیزی اضافه کنید؟

کنی : من هم با انتخاب شما که آن دو فیلسوف - آوگوستینوس و آکویناس - را به منظور جمع بندی دستاوردهای قرون وسطا اسم بردید، موافقم. ولی اینها دو آدم بسیار متفاوت بودند. آوگوستینوس متفکر یکه و تنهایی است که معروفترین اثرش زندگینامه خودش است. پایه اعترافاتش ژرف اندیشه‌های شخصی و مطالعات خصوصی در تورات و انجیل و حیات باطنی خودش است. آکویناس فرق دارد: چهره یکه و تنهایی نیست؛ میدان دار يك سنت مذهبی و علمی است. آکویناس عضو سلسله مذهبی بزرگ دومینیکن بود و در جمع راهبان آن سلسله زندگی می کرد. از این گذشته، مدرس دانشگاه بود. یکی از بزرگترین موفقیت‌هایش، نوشتن دو کتاب درسی دانشگاهی عالی است. در همه این چیزها او برعکس آوگوستینوس است که دانشمندی منفرد بود به نحوی که در اواخر عمر که اسقف شده بود، جز او هیچ کس در همه شهر حتی يك کتاب هم نداشت.

مگی : به این ترتیب، این دو نفر نمونه‌های برجسته دو نوع فیلسوفی هستند که از عهد قدیم تا امروز همیشه وجود داشته‌اند: يك طرف، متفکران منزوی و تنهایی که در خودشان فرومی روند و، طرف دیگر، شخصیهایی فعال در مؤسسات که مدرس دانشگاه نمونه نوعی آنهاست.

کنی: در تمام تاریخ فلسفه می بینید که افراد در یکی از این دو گروه جای می گیرند. نوابغ گوشه نشین و تنهایی مثل دکارت و اسپینوزا که تار افکارشان را از تأملات خودشان می تنند، در قالب آوگوستینوس شکل گرفته اند. از طرف دیگر، استادان فاضل دانشگاه را دارید، مثل کانت و هگل، که دستگاه در فلسفه بنا می کنند و این دستگاهها به شاگردانشان و نسلهای بعدی فلاسفه می رسد و به دست آنها جرح و تعدیل می شود.

مگی: صحبت ما درباره معلمین دانشگاه باعث این فکر می شود که دانشگاه اولین بار در قرون وسطا ایجاد شد و بوجود آمدنش تأثیر عظیم در فلسفه گذاشت. ممکن است راجع به این موضوع هم چیزی بفرمایید؟

کنی: ایجاد دانشگاه یکی از مهمترین خدمات قرون وسطا به فلسفه بود. مقصودم از دانشگاه هیأتی از افراد دارای شخصیت حقوقی است که به طور حرفه ای و تمام وقت به تدریس مجموعه ای از دانشها مشغول باشند و آن معلومات را به شاگردانشان انتقال بدهند و برنامه درسی و روشهای آموزشی توافق شده و مصوب داشته باشند و به ملاکهای حرفه ای معین پای بند باشند. بسیار جالب توجه است که فلسفه در قرون وسطا چه کار حرفه ای دقیقی بوده است. اول از همه از نظر حجم عظیم آثار فلاسفه. آکویناس، حتی مطابق پایینترین تخمین، هشت میلیون کلمه مطلب نوشته است. بعضی نوشته ها هم هست که انتسابشان به او محل مناقشه است و اگر این آثار را هم اضافه کنیم، جمع کلمات به یازده میلیون می رسد. هشت میلیون کلمه خیلی است. کل آثار ارسطو که امروز در دست ماست، فقط يك میلیون کلمه است. کل آثار موجود افلاطون فقط به نیم میلیون کلمه بالغ می شود. آکویناس در طول يك عمر نسبتاً کوتاه، هشت میلیون کلمه می نویسد و این هشت میلیون، کلماتی نیست که همین طور سرسری پرانده باشد؛ کلماتی است که دانشمندان حتی امروز سعی می کنند به کنه معنایشان برسند.

حجم نوشته ها عظیم است، ولی دقت نظر هم دست کمی از آن ندارد. آثار فن قرون وسطایی مباحثه، در نوشته های آکویناس پیدا است. مباحثه یکی از فنون مهم تدریس در آن عصر بود. مدرس یکی از شاگردان ارشد

را يك طرف می گذاشت و يك یا چند نفر از شاگردان پایینتر را در طرف مقابل. شاگرد ارشد می بایست از مدعای خاصی دفاع کند، از قبیل اینکه جهان آغازی در زمان ندارد [یا قدیم است] یا، بعکس، جهان آغازی در زمان دارد [یا حادث است]. شاگردان دیگر به این مدعا اعتراض می کردند و مدعای مقابلش را پیش می کشیدند. اما طرفین مباحثه می بایست مطابق قواعد دقیق منطق استدلال کنند. دست آخر، مدرس دعوا را فیصله می داد و سعی می کرد روشن کند که چه چیز در گفته های يك طرف حقیقت داشته است و چه انتقادهای متین و صحیحی از طرف دیگر ابراز شده.

اگر مجموعه علم کلام توماس را باز کنید، می بینید گرچه هیچ مباحثه واقعی در آن ثبت نشده، آثار این روش بچشم می خورد. هر وقت آکویناس می خواهد نظریه یا مدعای فلسفی یا کلامی خاصی را مطرح کند، اول سه تا از قویترین دلایلی را که در رد آن به فکرش می رسد، ذکر می کند. این روش، انضباط عجیبی در تفکر بوجود می آورد و نمی گذارد امور را مسلم فرض کنید. وادارتان می کند از خودتان بپرسید: «چه کسی را می خواهم نسبت به چه چیزی متقاعد کنم و قویترین اعتراضهایی که طرف ممکن است بکند چیست؟»

پس این دو ویژگی از خصوصیات فلاسفه قرون وسطا بود: یکی حجم عظیم نوشته ها و دیگری روش دقیق طرح مسائل. سومین نوآوری قرون وسطا، برنامه درسی بود. برنامه درسی در دانشگاه به این معنا بود که مواد معینی وجود داشت و هرکس به دانشگاه می رفت، می بایست آن مواد را یاد بگیرد. مجموعه ای از معلومات بود که شاگرد می بایست یاد بگیرد پیش از آنکه بخواهد از خودش سنگ کوچکی به بنای علم اضافه کند. سنتی بود که می بایست اول حفظ بشود و بعد، در صورت امکان، با چیزی اضافی به شاگردان منتقل بشود.

برنامه درسی در قرون وسطا بخصوص بر مبنای کارهای بجا مانده از ارسطو تنظیم می شد. آثار ارسطو در ابتدای دوره شکوفایی قرون وسطا به لاتین ترجمه شد. کمتر کسی از فلاسفه بزرگ قرون وسطا سواد یونانی داشت ولسی ترجمه های خوب لاتین در دسترس بود و فلاسفه سخت تلاش می کردند که هر دانش ممکن را از ارسطو بیرون بکشند و جذب کنند و بعد



آوگوستینوس قدیس (۴۳۰-۳۵۴ میلادی)

خودشان بیشتر آن را پیرورانند.

مگی : پیش از اینکه به مهمترین مطلب، یعنی مضمون این آثار، برسم، می‌خواستم از شما سؤال کنم که ممکن است کوتاه بینانه بنظر برسد ولی شاید پاسخ جالب توجهی داشته باشد. هر شخص انگلیسی که وارد مطالعه فلسفه قرون وسطا بشود، بناچار نظرش به این امر جلب می‌شود که خیلی از برجسته ترین چهره‌ها در آن عصر، اهل بریتانیا بوده‌اند یا بخش مهمی از عمرشان را اینجا گذرانده‌اند. این حکم در مورد بیش از نیمی از کسانی که در مقدمه این گفت و گو نامی از آنها بردم، صادق است: جان اسکاتلندی، آنسلم، راجر بیکن، دانز اسکوئوس، ویلیام آکمی ووو. آیا این موضوع صرفاً اتفاقی است یا توضیح جالبی برایش وجود دارد؟

کنی: البته این حقیقت بسیار جالب نظر است، ولی اگر کسی بگوید فلسفه در قرون وسطا خصوصیت انگلیسی داشته، به نظر من، فریب این حقیقت را خورده.

مگی : من به هیچ وجه مقصودم این نبود.

کنی: درست است که خیلی از فلاسفه قسمتی از عمرشان را در انگلستان گذرانده بودند و عده‌ای حتی متولد اینجا بودند. ولی نباید فراموش کرد که آنسلم ایتالیایی بود و دانز اسکوئوس و ویلیام آکمی بسیاری از اوقاتشان در کشورهای دیگر اروپا می‌گذشت. هر کشور اروپای غربی را که در نظر بگیرید، می‌بینید بسیاری از فلاسفه بزرگ مدتی آنجا بوده‌اند. دلیلش این است که جامعه دانشگاهی در قرون وسطا، جامعه‌ای بسیار اروپایی بود. امت عیسی، یعنی اقوام مسیحی، جامعه دانشگاهی واحدی تشکیل می‌دادند. کسی که از یک دانشگاه فارغ التحصیل شده بود، می‌رفت در دانشگاه دیگری درس می‌داد. در همه دانشگاهها زبان مشترکی صحبت می‌شد که همان زبان لاتین اهل کلیسا بود و مهاجرت بین دانشگاهها بوفور وجود داشت. البته این مربوط به اوایل قرون وسطاست. بعدها، به علت جنگهای ملی - مثل جنگ صد ساله بین انگلستان و فرانسه - در اینگونه مسافرتها وقفه حاصل می‌شود و، از طرف دیگر، کم کم ادبیاتی به زبانهای زنده قومی و محلی بوجود می‌آید و منجر به این

می‌شود که حتی اگر مردم مانند گذشته به لاتین هم حرف بزنند، رفته رفته به زبان خودشان، مثلاً انگلیسی، فکر کنند. به این جهت، حائز اهمیت است که می‌بینیم آخرین فیلسوف حقیقتاً بزرگ قرون وسطا، جان ویکلیف^۱ است که درست بعد از ویلیام آکمی می‌آید و یکی از دلایل شهرتش این است که به تشویق او، تورات و انجیل برای اولین بار به انگلیسی ترجمه می‌شود. با ظهور ویکلیف، عمر جامعه بین‌المللی دانشگاهی لاتین زبان رو به پایان می‌گذارد و این اولین مرحله پراکندگی تدریجی فرهنگهای ملی مختلف به زبانهای گوناگون است.

مگی: بپردازیم به خود فلسفه. یکی از دل مشغولیه‌ها در سرتاسر قرون وسطا این بود که می‌خواستند نظریات حکمای بزرگ یونان باستان را با تعالیم دین مسیح سازگار کنند. در اوایل دوره، عمدتاً افلاطون مورد توجه بود ولی بعدها، چنانکه خودتان هم اشاره کردید، ارسطو. اما، به هر حال، همه به ایجاد چنین سازشی علاقه داشتند. ممکن است توضیحی در این باره بدهید؟

کنی: وفق دادن نظریات ارسطو با مسیحیت، مورد توجه خاص آکویناس و جان‌شینان او بود. آگوستینوس، به نظر من، به افلاطون بمراتب بیش از ارسطو علاقه‌مند بود و اصولاً به تورات و انجیل به عنوان منبع دانش و آگاهی بیش از نظریات هر فیلسوفی توجه داشت. حضور آگوستینوس در سرتاسر قرون وسطا احساس می‌شود. فلاسفه بعدی قرون وسطا به او به چشم کسی نگاه می‌کردند که کلیه معلومات دینی

۱. John Wycliff (۸۴-۱۳۲۰ میلادی). متکلم و مصلح دینی انگلیسی که در سده چهاردهم میلادی ریاست همان کالجی را در آکسفورد برعهده داشت که امروز آقای کنی دارد و دویست سال پیش از مارتین لوتر عقایدی از بعضی جهات شبیه آرای او به منظور اصلاح دین مسیح و جلوگیری از خودسریهای کشیشان عرضه کرد و به این سبب دشمنی کلیسای کاتولیک و پاپ را برانگیخت و سی سال پس از مرگ، جسدش را از گور درآوردند و آتش زدند و به رودخانه افکندند. برای اینکه کتاب مقدس مسیحیان بهتر نزد مردم قابل فهم باشد، خودش انجیل‌های چهارگانه و بخشی از عهد عتیق را به انگلیسی ترجمه کرد و مشوق دیگران شد تا بقیه را به آن زبان برگردانند. (مترجم).

منبعث از سنت مسیحی را که از طریق تورات و انجیل رسیده بود، جمع و مدون کرده است. ولی وقتی در قرون دوازدهم و سیزدهم [میلادی] آثار ارسطو به لاتین ترجمه شد، دانشمندان دیدند که، علاوه بر سنت مسیحی، مجموعه دیگری از اطلاعات هم وجود دارد که درباره دنیا و انسان بحث می کند و درباره اینکه ما چگونه موجوداتی هستیم و چه کارهایی شایسته ماست و این مباحث همه در حکمت حکمای قدیم، بخصوص ارسطو، پیدا می شود. ارسطو از بسیاری جهات، یکی از اعجوبه های روزگار بود و خیلی از رشته هایی که بعداً به صورت شعب مختلف فلسفه درآمد، به دست او تأسیس شد، از قبیل منطق و فلسفه اولی و روانشناسی و گیاهشناسی و علم کائنات جوا. ارسطو مؤسس این علوم و علوم دیگری بود که در اوایل قرون وسطا هنوز به پخته ترین صورت فقط در نوشته های او پیدا می شد.

مگی : نمی دانم این سؤالی را که می خواهم بکنم با چه کلماتی بیان کنم که سبک بنظر نرسد چون مطلب واقعاً جدی است. با توجه به اینکه فلاسفه قرون وسطا از صمیم قلب به دین مسیح ایمان داشتند و معتقد بودند که تورات و انجیل ملهم از سرچشمه ای الهی است و اولیای کلیسا نماینده خدا در این دنیا هستند و قولشان حجیت منحصر بفرد دارد، پس دیگر چرا اهمیت می دادند که حکمای قدیم چه گفته اند؟ مگر تعالیم کلیسا در هر زمینه ای بالاترین حجت نبود؟ و مگر این تعالیم نظریات قدما را نسخ نمی کرد؟

کنی: فلاسفه قرون وسطا معتقد بودند که دین مسیح معرفت کافی را برای رستگارشدن در اختیارشان گذاشته است و حتی يك زن رختشوی بی مقدار و کاملاً بی اطلاع از علوم قدما هم اگر به حقایق مسیحیت آگاه باشد، همانقدر احتمال دارد به بهشت برود و بسا شکوه و جلال در جوار خداوند زندگی کند که کسی مثل توماس آکویناس با آنهمه دانش. بسا این حال، غلط است که فکر کنیم کسانی مانند آکویناس که ذهن کنجکاو داشتند و می خواستند تا می توانند به معلوماتشان درباره انسان و جهان اضافه

کنند، در زندگی فقط متوجه دین بودند. البته به انسان و دنیا به عنوان مخلوق خدا توجه داشتند، اما تصورشان این بود که خداوند نه تنها از طریق کتب مقدسی مثل تورات و انجیل، بلکه به زبان آفرینش هم درباره جهان با ما سخن می گوید.

مغی: من خودم در ابتدا که به فلسفه قرون وسطا رسیدم، از یکی از اموری که تعجب کردم این بود که چقدر چیزها در فلسفه آن دوره به دین ارتباط نداد. برخوردیم به بسیاری تحلیل‌های امروزی‌نما از الفاظ و مفاهیم در حد اعلای ظرافت و بسیاری کارهای واقعاً پرمایه در منطق و - شاید از همه شگفت‌تر - کارهای جالب توجه و گاهی بدیع در همه علوم از مکانیک تا روانشناسی. دامنه این آثار شگفت‌آور است و بیشترش به طرز عجیبی آزاد از محدودیت‌های زمانی آن دوره است.

گنی: خیلی از علومی که بعد از رنسانس به صورت رشته‌های مستقل درآمدند، بذیشان در فلسفه قرون وسطا کاشته شده بود و اگر این فلسفه را به خانواده‌ای تشبیه کنیم، می بینیم همه این علوم در آن عصر بچه‌های در حال رشد آن خانواده بوده‌اند. عناوین بعضی از استادان دانشگاه‌های آن زمان، به تنهایی حکایت از این مطلب دارد. در آکسفورد می بینیم عنوان استاد فیزیک ریاضی، استاد حکمت طبیعی است. این نشان می‌دهد که رشته فیزیک از درس حکمت طبیعی منشأ گرفته. برنامه این درس از روی یکی از کتابهای ارسطو به نام فیزیک [یا سماع طبیعی] تنظیم شده بود.

نوشته‌های ارسطو الگوی برنامه درسی در قرون وسطا بود که از منطق شروع می‌شد. منطق از ابداعات ارسطو بود ولی در قرون وسطا رشد عظیم کرد و یکی از اولین چیزهایی بود که هر کسی در آن زمان به دانشگاه می‌رفت، می‌بایست یاد بگیرد. ما در سالهای اخیر بسیاری از قضایا و فنون منطقی ظریفی را که در اواخر قرون وسطا کاملاً برای دانشجویان جنبه عادی و مأنوس داشت، از نو کشف کرده ایم. در دوره رنسانس و دوره اصلاح دین، رشد منطق متوقف ماند و تا پایان قرن نوزدهم فقط به صورت دم پریده و ناقص در اغلب دانشگاه‌های اروپایی تدریس می‌شد. در اواخر قرن نوزدهم، نسل جدیدی از دانشمندان منطق

ریاضی - مثل گوتلوب فرگه^۱ در آلمان و برتراند راسل^۲ و آلفرد نورث وایتهد^۳ در انگلستان - از راه ریاضیات به سراغ منطق رفتند و هدفشان این بود که ریشه‌های ریاضیات را در منطق پیدا کنند. منطق دوباره به دست اینگونه افراد شکوفا شد و یکی از میوه‌هایش کتاب بزرگ هبادی^۴ ریاضی بود. وایتهد و راسل می‌خواستند در این کتاب نشان بدهند که اگر بدیهیات منطقی را به طور منظم مورد مطالعه قرار بدهیم، کل حساب مقدماتی را می‌توانیم از همین اصول بدیهی استنتاج کنیم. احیای منطق در اوایل قرن بیستم، به کشف شعبه‌هایی از منطق در ایام قبل و بعد از جنگ جهانی دوم منجر شد که از قرون وسطا تا آن وقت بکلی از نظر پنهان مانده بود. تا پیش از نسل خود من، مردم هنوز این دو فصل تاریخ منطق را به هم وصل نکرده بودند و نمی‌دانستند که بعضی از جدیدترین اندیشه‌ها در منطق، همان مطالب کاملاً شناخته شده در قرون وسطاست.

مگی : من شخصاً وقتی اول به فلاسفه‌ای مثل دانز اسکوتوس و ویلیام آکمی برخورددم، به یاد مطالعات چند سال پیش خودم در منطق قرن بیستم افتادم. فکر می‌کردم به عده‌ای نویسنده‌گان دور و نامأنوس و حتی بیگانه برخورد. اما، بر خلاف انتظار، دیدم سر و کارم با افرادی افتاده که به کارهایی کاملاً آشنا مشغولند. حتی لحن بیانشان هم به گوشم آشنا بود. بنا بر این، آیا می‌شود گفت که محور فلسفه - لااقل به صورتی که در اروپای غربی تدریس و مطالعه می‌شده - در قرون وسطا منطق بوده و در حال حاضر هم منطق است، ولی در بخش اعظم دوره فاصل، این طور نبوده است؟

کنی: بله، می‌شود گفت. به همین دلیل کسی که در فلسفه جدید تحصیل کرده، وقتی متون اواخر قرون وسطا را می‌خواند، گاهی چنین احساس عجیبی از آشنایی و موافقت می‌کند. ولی بعد از قرون وسطا، مردم علاقه‌ای را که به منطق و مطالعه فلسفی زبان داشتند، از دست دادند. البته به مطالعه زبان از نظر فن سخنوری و از لحاظ ادبی توجه

1. Gottlob Frege

2. Bertrand Russell

3. Alfred North Whitehead

4. *Principia Mathematica*.

فراوان داشتند، اما علاقهٔ سابق به رابطهٔ زبان با منطق را از دست دادند. از دکارت به بعد، توجه فلاسفه پیش از هر چیز به شناخت‌شناسی^۱ جلب شد. اساس شناخت‌شناسی این پرسش است که ما چگونه به چیزهایی که می‌دانیم، معرفت پیدا می‌کنیم؟ چگونه چیزهایی را که می‌دانیم، اصولاً می‌توانیم بدانیم؟ شناخت‌شناسی، زبان و منطق را پس زد. اما از زمان فرگه و راسل تا نسل حاضر، منطق و زبان، بخصوص در انگلستان و امریکا، دوباره در فلسفه جلو افتاده‌اند. سؤال بزرگ فلاسفه در سالهای اخیر این بوده که «معنای آنچه می‌گوییم چیست؟» نه اینکه «چه می‌دانی؟». خصوصیت فلسفه در قرون وسطا این بود - و امروز هم همین است - که هر سؤالی در علوم یا در ریاضیات یا در هر چیز دیگر باید توأم با آگاهی به این باشد که معنای سؤالی که می‌کنیم چیست.

مگی: همانطور که در مقدمهٔ این بحث متذکر شدم، رایج‌ترین اتهام علیه فلسفهٔ قرون وسطا به‌طور کلی این بوده و هست که فلاسفه در آن عصر، پیش از شروع به کار، اول به یک سلسله معتقدات پُر طول و تفصیل دربارهٔ کل هستی ملتزم می‌شدند و، بنا بر این، به جای اینکه بیطرفانه وارد تحقیق بشوند، به دنبال دلایل قوی برای اثبات معتقداتشان می‌گشتند. شما اگر در مقام پاسخگویی بر می‌آمدید، به این اتهام چه جوابی می‌دادید؟

کنی: این ضرورتاً اتهام مهمی علیه هیچ فیلسوفی نیست که بگویند برای اثبات آنچه از پیش به آن معتقد بوده، به دنبال دلایل قوی می‌گردد. دکارت را مثال می‌زنم که با لباس راحت کنار آتش نشسته بود و برای اثبات این موضوع، دنبال دلایل قوی می‌گشت و می‌دانید که چقدر طول داد تا بالاخره دلالی را که می‌خواست، پیدا کرد. برتراند راسل، آکویناس را متهم می‌کند که حقیقتاً فیلسوف نبوده چون می‌خواسته آنچه را به هر حال به آن معتقد بوده، ثابت کند. اما عجیب است که راسل چنین اتهامی به آکویناس بزند که خودش در هبادی (پاضی برای اینکه ثابت کند دو دو تا چهار تا است - یعنی چیزی که همهٔ عمر به آن معتقد بوده - صدها صفحه

مطلب می نویسد.

مکی : مطلبی که الآن فرمودید حائز نهایت اهمیت است و لسی چون تصور نمی کنم برای مردم بآسانی قابل درك باشد، ارزش دارد مورد تأکید قرار بگیرد. هر فیلسوف درخور اعتنا و مهمی باید اعتقاداتی متمایز از دیگران داشته باشد، و گرنه آدم درخور اعتنا و مهمی نخواهد بود. در طول هزاران سال، تقریباً هیچ گونه عقیده فلسفی نبوده که در تصور بگنجد و مورد تصدیق یکی از فیلسوفان واقع نشده باشد. اما آنچه يك فیلسوف خوشنام را از يك فیلسوف بدنام ممتاز می کند این نیست که اولی به يك سلسله عقاید «صحیح» و اصولی پای بند است؛ وجه امتیازشان این است که اولی، صرف نظر از اینکه چه عقیده ای داشته باشد، حاضر است دلایلی بر صحت عقیده اش بیاورد و آن دلایل را در معرض سخت ترین و دقیق ترین کند و کاوها قرار بدهد و به نتیجه این کند و کاوها تسلیم شود. تصورات و دلایل و روشهایی را که دارد در معرض تحلیل انتقادی خودش و دیگران می گذارد و نتایج بررسی را می پذیرد. تا هنگامی که این کار را با صداقت فکری کامل انجام بدهد، به معنای صحیح فیلسوف است، صرف نظر از اینکه مسیحی باشد یا هندو یا ملحد یا هر چیز دیگر. روش تحلیلی ثابت کرده است که بعضی عقاید آنچنان علیل - یعنی مثلاً «سخت» و نامنسجم یا مستلزم تناقض - است که امروز دیگر بر خلاف گذشته ممکن نیست که هیچ شخص برخوردار از صداقت فکری و باهوشی قائل به چنین عقایدی باشد. ترك اینگونه عقاید خودش جزئی از پیشرفت فکری است.

کنی : قدر مسلم اینکه کسی نمی تواند فیلسوف بسیار خوبی باشد و، با این وصف، به چیزهای بسیار عجیب و غریب معتقد باشد. کار اصلی فیلسوف این است که دلایل محکم را از دلایل سست فرق بگذارد و فرق این دو، بستگی به این ندارد که از کجا شروع می کنید و به کجا می رسید. من و شما الآن فرق گذاشتیم بین معتقدات شخص و دلایل او بر آن معتقدات. این فرق به فلسفه قرون وسطا ارتباط نزدیک پیدا می کند و شاید در آثار هیچ فیلسوفی به قدر توماس آکویناس آشکار نباشد. آکویناس مسیحی مؤمنی بود و، به این جهت، پای بند بسیاری اعتقادات. اما به خیلی چیزهای دیگر هم عقیده داشت چون کتابهای ارسطو و استدلالهای او را

خوانده بود. بنا بر این، می‌خواست بدقت بین این دو فرق بگذارد: یعنی بین اعتقاداتش به عنوان يك متكلم و اعتقاداتش در مقام يك فیلسوف. به عنوان متكلم، وظیفه خودش می‌دانست که آنچه را از مقوله سرگذشت دنیا و رستگاری جهانیان و آینده دنیا در کتب آسمانی مسیحی و تعالیم کلیسا به وحی آشکار شده بود، تبیین و توجیه کند. در مقام فیلسوف، می‌خواست به قدر وسع خودش پی ببرد که دنیا چگونه جایی است و چه حقایق ضروری مربوط به این دنیا و تفکر خود ما بدون توسل به وحی الاهی و فقط به کمک عقل، برای ما قابل دانستن است.

مگی : یکی از نمونه‌های این خودشناسی بسیار پسندیده در مورد این فرق که به خاطر من مانده، در یکی از نوشته‌های او به نام سرمدیت عالم^۱ دیده می‌شود. آکویناس می‌گوید که بر مبنای ملاحظات فلسفی محض، هیچ دلیلی نیست که فکر نکنیم جهان همیشه وجود داشته و تا ابد هم وجود خواهد داشت. ولی خود او به عنوان يك مسیحی مؤمن به چنین چیزی معتقد نیست، بلکه اعتقاد دارد که خدا عالم را از عدم خلق کرده و بالاخره هم روزی به پایان خواهد رسانید.

کئی : بله، این نمونه بسیار خوبی است. عده‌ای از فلاسفه مسیحی در آن زمان فکر می‌کردند می‌شود ثابت کرد که جهان سرآغازی داشته [یا حادث است] و به این جهت چنین تصویری داشتند که به بعضی از اقسام مجموعه‌های نامتناهی معتقد نبودند. آکویناس عیب این استدلال را نشان می‌دهد و دلیل می‌آورد که، بر خلاف عقیده ارسطو، هیچ تناقضی در این فکر نیست که جهان از ازل بوده و تا ابد هم ادامه خواهد داشت. به عقیده او، کسی نمی‌تواند صرفاً بر پایه عقل بشر [و بدون توسل به وحی] ثابت کند که آغازی برای جهان وجود داشته‌است یا وجود نداشته [حدوث یا قدم عالم]، و ارسطو که چنین کاری را امکان‌پذیر دانسته، محل ایراد است. آکویناس از ارسطو فیلسوف شکاک‌تری است و می‌گوید هیچ يك از این دو قضیه قابل اثبات نیست. ممکن است بپرسید پس خودش چرا معتقد بوده که جهان آغازی داشته‌است؟ اگر او می‌خواست به این سؤال

جواب بدهد، به سفر تکوین در تورات استناد می‌کرد. به عبارت دیگر، در مقام يك مسیحی و يك متكلم به چنین چیزی معتقد بود، نه به عنوان يك حکیم.

در مقدمه این بحث، شما به دو کتاب بزرگ او، مجموعه دد کافران و مجموعه علم کلام، اشاره کردید. مجموعه دد کافران به قصد نگارش يك اثر فلسفی نوشته شده و خطاب به کسانی مانند مسلمانان و یهودیان و ملحدان است که مسیحی نیستند. آکویناس می‌خواهد دلایلی برای اینگونه افراد بیاورد - دلایلی که هر انسان با حسن نیتی می‌تواند تشخیص بدهد که دلایل محکمی است - مبنی بر اینکه خدا هست و نفس انسان جاوید است و جز اینها. مجموعه علم کلام خیلی فرق دارد: خطابش به مسیحیان است و قضایایی را که در تورات و انجیل آمده است می‌پذیرد و مبنای استدلال قرار می‌دهد، ولسی با وجود اسمش که حکایت می‌کند کتاب درباره کلام است، مقدار بسیار زیادی افکار فلسفی هم در بر دارد.

مگی: اجازه بدهید حواسمان را روی يك مسأله فلسفی خاص جمع کنیم و مسأله‌ای را بگیریم که هم اساسی است و هم در سرتاسر قرون وسطا مورد توجه حکما بوده. این مسأله را انتخاب کنیم که آیا وجود خداوند را ممکن است با برهانهای منطقی ثابت کرد و اگر ممکن است، آن برهان چیست؟ ولی اول اجازه بدهید من هم به گفته‌های شما درباره آن دسته از اهل کلیسا که کافران را مخاطب قرار می‌دادند، چیزی اضافه کنم. بعضی از این عده چنین کاری را تکلیف دینی خودشان می‌دانستند، ولی می‌دیدند که در بحث با کافران، استناد به مرجعیت کلیسا یا حجیت انجیل بیهوده است چون طرف مقابل این مرجعیت و حجیت را قبول ندارد. به این جهت، این جماعت فقط به استدلالهایی تکیه می‌کردند که خود بخود مجاب کننده باشد و تشخیص می‌دادند که بیهوده نباید خودشان را درباره قوت و استحکام برهانها فریب بدهند چون اگر استدلال ضعیف باشد، در مقابل شکاکان باهوش تاب نخواهد آورد و در هم کوبیده خواهد شد. بنا بر این، می‌بینیم که فلاسفه مسیحی زبردست در قرون وسطا، حتی براهین خودشان را در اثبات وجود خدا مورد انتقادهای کوبنده قرار می‌دهند، و البته چنانکه کمی قبل هم گفتیم، این کاری است که هر فیلسوف

مسیحی باید بکند.

به نظر من، معروفترین برهان برای اثبات وجود خدا در تاریخ فلسفه، همان، باصطلاح، برهان وجودی^۱ است که نه تنها بارها در قرون وسطا زیر و رو و حلاجی شده، بلکه از نو در آثار دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و کانت سر بلند می کند و حتی امروز هم مورد توجه است. معروفترین صورت را آنسلم در قرن یازدهم [میلادی] به برهان وجودی داده. ممکن است توضیح بفرمایید که این صورت بندی چه بوده است؟

کنی: بله، ولی پیش از این کار، باید به کسانی که بحث ما را دنبال می کنند توضیح بدهم که اصولاً برهان وجودی چیست، چون کلمه «وجودی» ممکن است اسباب سردرگمی بشود. در قرون وسطا و دوره های بعد، دو قسم برهان برای اثبات وجود خدا اقامه می شد. در قسم اول که معروفترین نمونه اش «طرق پنجگانه»^۲ توماس آکویناس قدیس است، شما یکی از خصوصیات جهان خارج را مبدأ قرار می دهید و از خصوصیت بسیار بارزی شروع می کنید، از قبیل اینکه بعضی چیزها از یک جا به جای دیگر حرکت می کنند یا بعضی چیزها پا به هستی می گذارند و بعد نابود می شوند. توماس این قبیل امور را به اضافه چند حقیقت کلی فلسفی مبدأ قرار می دهد و ثابت می کند که چیز قابل تشخیصی در دنیا هست که بشر اسمش را خدا می گذارد. این قسم برهان را «برهان کیهان شناختی»^۳ می گویند چون از کیهان یا همین جهان دور و بر ما شروع می شود. اما برهان وجودی از قسم دیگری است چون خود تصور یا مفهوم خدا را فی نفسه مبدأ قرار می دهد. بنا بر این، در برهان وجودی لازم نیست برای اینکه نقطه آغازی پیدا کنید، از قلمرو فکر و تصور خارج بشوید.

آنسلم قدیس، معروفترین صورت را به این برهان داده و ظاهراً خودش مبدع آن بوده است، چون سایر برهانها در حقیقت از اندیشه هایی که در آثار ارسطو دیده می شود، منشأ می گیرند. برهان آنسلم بسیار ابتکاری و هوشمندانه است و تعریف لفظ «خدا» را مبنا قرار می دهد. آنسلم می گوید خدا چیزی است که بزرگتر از آن متصور نیست. خوب، این تعریف بظاهر



توماس آکویناس قدیس (حدود ۷۴-۱۲۲۵ میلادی)

عیبی ندارد و حتی کسی که به خدا معتقد نیست، ممکن است در پذیرفتنش اشکالی نبیند، چون ولو شما به چیزی ایمان هم نداشته باشید، به هر حال به تعریفی از آنچه به آن ایمان ندارید، نیازمندید. پس حتی اشخاص ملحد هم احتمالاً با این تعریف که خدا چیزی است که بزرگتر از آن متصور نیست، موافق خواهند بود. ولی بعد آنسلم به شخص ملحد می گوید: «خوب، حالا که این طور است، فرض کنید خدا فقط وجود ذهنی دارد و در خارج موجود نیست. به هر حال ناچارید وجود ذهنی خدا را قبول داشته باشید چون در این لحظه درباره خدا فکر می کنید و اینکه چیزی در ذهن وجود داشته باشد، یعنی همین. ولی اگر خدا فقط در ذهن ما موجود بود و وجود خارجی نداشت، شما می توانستید چیزی بزرگتر از او تصور کنید - یعنی چیزی تصور کنید عیناً مانند خدایی که الآن درباره اش فکر می کنید، منتها هم موجود در خارج و هم موجود در ذهن شما و، بنا بر این، بزرگتر. پس، چیزی بزرگتر از خدا متصور می شد. ولی ما قبول کردیم که خدا چیزی است که هیچ چیزی بزرگتر از او متصور نیست، در حالی که شما همین الآن چیزی بزرگتر از خدا تصور کردید. این محال است، یعنی چیزی است که به تناقض منجر می شود و آنچه ما را به این نتیجه مستلزم تناقض سوق داد، فرض ما بود که گفتیم خدا فقط وجود ذهنی دارد و در خارج موجود نیست. پس باید تصدیق کنیم که خدا وجود خارجی هم دارد.»

مغی : این برهان فوق العاده پریشان کننده است، چرا که، لااقل این روزها، هر کسی که آن را می شنود، ناچار احساس می کند عیبی در آن وجود دارد. اما وقتی می خواهید انگشت روی این عیب بگذارید و بگویید اشکال چیست، می بینید این کار به طرز مبهوت کننده ای مشکل است.

گنی : کاملاً با شما هم عقیده ام. من خودم یکی از کسانی هستم که فکر می کنم عیبی در این استدلال هست. ولی فکر نکنید روند جدیدی در فلسفه باعث شده که مردم فکر کنند برهان وجودی عیب دارد. آکویناس هم این برهان برایش قانع کننده نبود و برای اثبات معیوب بودنش زحمتهای کشید. از همه جالب توجه تر اینکه خیلی از فلاسفه بزرگ در طول تاریخ فکر کرده اند که عیبی در این برهان هست، ولی دلایلی که آورده اند در مورد

هر کدامشان چیز دیگری بوده. تا امروز حتی تا این اندازه هم اتفاق نظر نیست که عیب برهان وجودی در کجاست. حتی اتفاق نظر نیست که آیا اصولاً عیبی وجود دارد یا نه. اخیراً گروهی از فلاسفۀ دین در امریکا پیدا شده‌اند که با استفاده از آخرین فنون منطق ریاضی، برهان وجودی را از نو زنده کرده‌اند و کوشیده‌اند این برهان را به نحوی ارائه بدهند که در سیاق ساختهای منطق معاصر قانع کننده باشد. بنا بر این، برهانی که بیست سال پیش تصور می‌شد مرده و هفت کفن پوشانده، امروز زنده و سر حال از ایالت ایندیانا و کالیفرنیا سر درآورده است.

مگی: شما قبلاً به چند وجه شبه چشمگیر بین فلسفۀ قرون وسطا و فلسفۀ ما در عصر حاضر قائل شدید و گفتید که در هر دو، بر خلاف فلسفۀ دوره فاضل، منطق جنبۀ محوری داشته و باز در هر دو، بر خلاف فلسفۀ دوره فاضل که به زبان التفاتی نداشت، روش کار تحلیل زبان بوده است. و حالا می‌فرمایید که هر دو به برهان وجودی توجه داشته‌اند. پس معلوم می‌شود شباهت درخور تأکید دیگری هم بینشان وجود دارد و آن این است که در هر دو، توجه هم به مسائل مرتبۀ اول^۱ معطوف است - یعنی مسائل زندگی که مستقیماً با آنها برخورد می‌کنیم - و هم به مسائل مرتبۀ دوم^۲ - یعنی مفاهیم و دلایل و روشها و غیره - که ضمن بحث لفظی درباره مسائل مرتبۀ اول پیش می‌آیند.

کنی: این یکی از تغییرات بالنسبه اخیر در فلسفۀ انگلیس و امریکاست. در زمانی که من و شما تازه می‌خواستیم وارد فلسفۀ تحلیلی بشویم، به ما می‌گفتند که کار فیلسوف اخلاق این نیست که به کسی بگوید آیا دروغ گفتن رواست یا زنا کردن قبیح است یا با کدام ملاک باید سنجید که فلان جنگ عادلانه است. البته کسی در اهمیت اینگونه مسائل شکی نداشت؛ منتها می‌گفتند کار فیلسوف پرداختن به این قبیل امور نیست؛ کار فیلسوف، متعلق به مرتبۀ دوم است، یعنی تحلیل زبان و مفاهیمی که در حکم کردن به این مسائل مرتبۀ اول بکار می‌رود. در ده سال اخیر، دوباره توجه به مسائل اخلاقی زنده جلب شده است و امروز عقیده بر این است که

اینگونه مسائل به فیلسوفان از حیث فیلسوف بودن هم مربوط می شود و نه فقط از جهت شهروندی یا انسان اخلاقی بودن. از باب مثال، فلسفه در زمینه مسائل راجع به اخلاق پزشکی خدمات بزرگی کرده اند و درباره مسأله حفظ جان بیمار و اینکه قطع کردن وسایل مصنوعی ادامه حیات در مورد بعضی از بیماران چه موقع صحیح است، طرف مشورت قرار می گیرند. در انگلستان ریاست کمیسیونی که می بایست درباره اخلاقی بودن آزمایش روی جنین تحقیق کند، به عهده یک فیلسوف بود. از این گذشته، اخیراً توجه زیادی به رابطه فلسفه اخلاق با جنگ مبذول می شود.

مگی: اجازه دهید همین مسأله آخر را به عنوان مثال انتخاب کنیم. شما خودتان اخیراً کتابی درباره نیروی بازدارنده هسته ای نوشته اید و راجع به این موضوع بحث کرده اید که آیا در هیچ اوضاع و احوالی ممکن است جنگ هسته ای اخلاقاً قابل توجیه باشد؟ در این بحث، شما کل سوابقی را که از قرون وسطا به بعد در زمینه نظریات مربوط به «جنگ عادلانه» یا «جنگ موجه» وجود داشته مطرح کرده اید و بحق متذکر این نکته شده اید که هر فرد عاقلی باید به دلایلی که در این خصوص اقامه شده، علاقه مند باشد. ممکن است بفرمایید این دلایل چه بوده؟

گنی: نظریه جنگ عادلانه در قرون وسطا، در آکویناس، در مرحله جنینی وجود داشت و در آثار مدرسیون بعد از قرون وسطا بیشتر پرورش پیدا کرد. مسأله دو جنبه دارد. در چه شرایطی جنگ کردن اخلاقاً صحیح است؟ و اگر کسی به جنگ برود، از نظر اخلاقی چه حدودی برای نحوه عملیات جنگی وجود دارد. مثلاً چه چیزهایی را ممکن است هدف قرارداد یا چه رفتاری باید با اسیران داشت؟

نظریه جنگ عادلانه، نظریه ای است در حد وسط، بین دو قطب مخالف. در یک قطب، نظریه صلح طلبان است که می گویند اصولاً چیزی به نام جنگ عادلانه وجود ندارد و هر جنگی برخلاف اخلاق و زشت است هر قدر هم آرمانها و اصولی که به خاطر آنها جنگ در می گیرد، والا باشند. در قطب دیگر، نظریه کسانی است که می گویند در اینکه جنگ چیز وحشتناکی است حرفی نیست؛ ولی وقتی کسی وارد جنگ شد، دیگر هیچ گونه قاعده اخلاقی وجود ندارد و تنها اصل مطلق اخلاقی، پیروزی در

جنگ به مؤثرترین وسیله ممکن است. اصحاب سنت جنگ عادلانه می گویند که هیچ یک از این دو عقیده درست نیست. بعضی ارزشها از خود حیات هم اهمیتشان بیشتر است و جنگیدن به خاطر این ارزشها مشروع است، ولی مشروعیت جنگ هم حدی دارد. باید دلیل محکم و موجهی برای جنگیدن وجود داشته باشد و باید ارزشهایی که به خاطر آنها به جنگ می روید، برای این طرز دفاع اهمیت کافی داشته باشند. وانگهی، در جنگ هم حدودی برای انتخاب هدف وجود دارد: افراد بیگناه نباید عمداً کشته شوند، خواه مقصود از افراد بیگناه مردم غیر نظامی باشد که در جنگ مداخله ای ندارند و خواه رزمندگان سابق که فعلاً در اسارت هستند. مفهوم قرون وسطایی «جنگ عادلانه» پایه دو تا از پرمعناترین آثاری است که در جریان بحث اخیر راجع به سلاحهای هسته ای نوشته شده است: در انگلیس، کتابی که کلیسای انگلستان زیر عنوان کلیسا و بمب [اقمی]^۱ انتشار داد، و در ایالات متحد، نامه اسقفهای امریکایی کاتولیک درباره سلاحهای هسته ای و نیروی بازدارنده هسته ای.

مگی: بعضی از مطالبی که الآن می فرمودید از آکویناس سرچشمه می گیرد. آکویناس را امروز می شود، با اصطلاح، فیلسوف رسمی کلیسای کاتولیک رومی تلقی کرد، این طور نیست؟

کنی: حقیقت این است که دوره ای که می شد چنین حرفی درباره اش زد، بتازگی تمام شده. تا پیش از قرن نوزدهم، آکویناس با اینکه از احترام فوق العاده برخوردار بود، به هیچ وجه فیلسوف رسمی کلیسای کاتولیک رومی محسوب نمی شد. شاید فیلسوف رسمی سلسله دومینیکن بود ولی سلسله دومینیکن بخش کوچکی از کلیسای کاتولیک است. در قرن نوزدهم، پاپ لئوی سیزدهم فتوایی صادر کرد و جایگاه خاصی به آکویناس در تدریس فلسفه و کلام در حوزه ها و دانشگاههای کاتولیک اختصاص داد. احساس خود من این است که از زمان دومین شورای واتیکان، نفوذ آکویناس در نهادهای مذهب کاتولیک به مراتب کاهش پیدا کرده و، بعکس، چون او دیگر سخنگوی هیچ خط حزبی خاصی تلقی نمی شود، شهرت و

اعتبارش در جهان غیر کاتولیک بالا رفته است. توجه به آثار آکویناس بخصوص در امریکا رو به افزایش است که افراد غیر کاتولیک و بلکه غیر مسیحی اخیراً سخت تحت تأثیر نبوغ فلسفی او قرار گرفته اند.

هنگی : اجازه بفرمایید موضوع اساسی دیگری برای اظهار نظر خدمتتان مطرح کنم که امروز هم به قدر قرون وسطا مورد توجه است. هر شخص با فکری به این مسأله علاقه مند است که آزادی اراده [یا اختیار] ما تا چه حد است. پیداست که از لحاظ عملی نتایج بسیار مهم بر این مسأله مترتب می شود. یکی از دلایل علاقه خاص حکمای قرون وسطا به این مسأله، اصل فضل الاهی^۱ در دین مسیح بود که می گفت انسان نمی تواند فقط با تلاش خودش رستگار بشود و محتاج فضل الاهی هم هست. ولی اگر این طور باشد، این سؤال پیش می آید که ما تا چه حد و از کدام جهات برآستی مهم، در اعمالمان مختاریم؟

گنی : در قرون وسطا دو مسأله در هم بافته مطرح بود: یکی فلسفی و دیگری کلامی. مسأله فلسفی این بود که چگونه علم ازلی خداوند را با مختار بودن بشر وفق بدهیم. نه فقط فلاسفه قرون وسطا، بلکه خیلی از حکمای یونانی و اسلامی هم که درباره ذات الاهی تعمق می کردند، به این نتیجه رسیده بودند که یکی از چیزهایی که ما درباره خداوند می دانیم - البته اگر اصولاً چیزی درباره او بدانیم - این است که او به آینده علم دارد و می داند که در آتیه چه روی خواهد داد. خوب، ولی اگر من و شما مختار باشیم، این طور بنظر می رسد که آنچه امروز تصمیم به انجامش می گیریم تعیین می کند که فردا چگونه خواهد بود، در حالی که اگر خداوند از پیش بداند که من و شما فردا چه خواهیم کرد، معلوم نیست چطور امروز ممکن است در تصمیماتمان آزاد باشیم. این مسأله ای است که برای هر کسی که به علم مطلق الاهی ایمان دارد مطرح می شود، صرف نظر از اینکه به گفته های تورات و انجیل درباره خدا مؤمن باشد یا نه.

اما برای مسیحیها - بخصوص مسیحیان پیرو مسلك آگوستینوس

قدیس - مسأله دیگری هم مطرح بود که اختصاص به خودشان داشت، چون آوگوستینوس، خاصه در اواخر عمر، بر این اصل تأکید فراوان کرده بود که هیچ کس رستگار نمی‌شود و به بهشت نمی‌رود مگر آنکه خداوند از ازل چنین چیزی را برایش مقدر کرده باشد. پس این مسأله‌ای اضافی برای مسیحیان بود.

متکلمین و فلاسفه قرون وسطا با صبر و حوصله برای گره‌گشایی از دو مفهوم اختیار و علم ازلی زحمت می‌کشیدند تا نشان بدهند که این دو را می‌شود با هم وفق داد. نکته جالب توجه از نظر فلسفی این است که حتی امروزه کسانی که به هیچ وجه به خدا توجه ندارند و فقط به موجبیت [یا جبر] علمی^۱ علاقه‌مندند، همان کوشش‌ها را عیناً تکرار می‌کنند. گام‌های منطقی کسی که بخواهد در قرن بیستم موجبیت فیزیکی را با احساس ما از آزادی اراده سازش بدهد، غالباً باید همان گام‌هایی باشد که در قرن چهاردهم [میلادی] برای وفق دادن تقدیر الهی با مختار بودن انسان برداشته می‌شد.

مگی: اگر، همانطور که من امیدوار بوده‌ام، بحث ما بعضی از مردم را به شوق بیاورد که برای اولین بار آثار فلسفی قرون وسطا را بخوانند، شما توصیه می‌کنید از کجا شروع کنند؟

کنی: آثاری که برای مبتدیان آسان باشد فراوان نیست. دلیلش این است که، چنانکه گفتم، بیشتر آثار فلسفی بزرگ قرون وسطا مطابق سنت دانشگاهی نوشته می‌شد و کتبی درسی و بسیار فنی است. اما دو کتاب کوتاه هست که ممکن است انتخاب کرد. اولی همان کتابی است که خودتان از آن شروع کردید، یعنی اعترافات آوگوستینوس.

مگی: اعترافات برآستی کتابی عالی و خواندنی است و این روزها بآسانی با جلد شمیز هم در دسترس است.

کنی: اعترافات یکی از بزرگترین زندگینامه‌هایی است که تاکنون در دنیا کسی از خودش نوشته و احتمالاً اولین زندگینامه خودنوشت به معنای امروزی کلمه است. کتاب سرشار از بازاندیشیهای شخصی

آوگوستینوس و خاطره‌های لطیف خانوادگی و بینشهای عمیق در خصوص کودکی و رشد و باروری خود اوست و بعد می‌پردازد به‌عالیترین افکار مجرد فلسفی و بالاخره مسأله ماهیت زمان را عنوان می‌کند که هنوز به صورت زنده در بحثهای فلسفی مطرح است.

کتاب دیگری که توصیه می‌کنم، ملخص تمهیدی^۱ آنسلم است. برهان هوشمندانه‌ای که آنسلم برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند و من در قالب عباراتی متفاوت بیان کردم، در همین کتاب آمده است. برای افراد تازه‌کار ممکن است جالب توجه باشد که اول به‌نوشتۀ آنسلم نگاه کنند که خواندنش بیش از یک بعد از ظهر طول نمی‌کشد، و بعد ببینند آیا من این برهان را درست بیان کرده‌ام و آیا اصولاً با استدلال آنسلم قانع می‌شوند یا نه.

مگی: در مقدمۀ این بحث گفتم که در نسلهای اخیر فلسفه قرون وسطا در بوته احمال افتاده و به‌مرتبۀ خوار و خفیفی تنزل پیدا کرده است. ولی ضمناً باید اضافه کنم که احساس می‌کنم وضع سرانجام رو به‌تغییر است. عدۀ فلاسفه برجسته‌ای که در محضر همگان به‌فلسفه قرون وسطا علاقه نشان می‌دهند - و خود شما یکی از آنها هستید - هر روز بیشتر می‌شود. آیا به‌نظر شما، تجدید علاقه‌ای به‌مقیاس وسیع نسبت به‌این فلسفه در حال تکوین است؟

کنی: البته فقط در مکتب فلسفی انگلیس و امریکا فلسفه قرون وسطا دچار غفلت و خواری شده. در کشورهای دیگر اروپا این فلسفه مدتهاست که موضوع مطالعات پر رونق بوده است. اما در امریکا هم در حال حاضر نه فقط به‌فلسفه قرون وسطا، بلکه به‌هر چیز مربوط به‌آن دوران، علاقه‌جدیدی دیده می‌شود.



دکارت

گفت و نحو با
برنارد ویلیامز

مقدمه

معمولاً هرگاه اصطلاح «فلسفه جدید» در دانشگاهها بکار می‌رود، برای متمایز کردن این فلسفه از فلسفه قدیم و فلسفه قرون وسطاست. بنا بر این، فلسفه جدید به معنای فلسفه از دوره اصلاح دین [در قرن شانزدهم] تا امروز است، نه فلسفه قرن بیستم. کسی که عموماً - و، به نظر من، حقاً - بنیادگذار فلسفه جدید محسوب می‌شود، دکارت است. پس، به عبارت روشنتر، اصطلاح «فلسفه جدید» یعنی «فلسفه از دکارت به بعد».

رنه دکارت^۲ در ۱۵۹۶ در فرانسه به دنیا آمد و تحصیلاتی فوق العاده خوب کرد، البته فکر فوق العاده مستقلی هم داشت. هنوز درس می‌خواند که متوجه شد بزرگانی که سخنانشان حجت محسوب می‌شود، غالباً استدلالهای نادرست می‌کنند. در جوانی وارد نظام شد و به نقاط مختلف اروپا سفر کرد ولی هیچ‌جا به جبهه نرفت. بزودی نظرش به این حقیقت جلب شد که صحنه زندگی هم مانند جهان کتاب، سرشار از تضاد و تناقض است و این مسأله را مورد توجه قرارداد که آیا راهی هست که آدمیان بتوانند از آن طریق به چیزی یقین پیدا کنند، و اگر هست، این راه چگونه است. از آن پس دکارت از سفر دست کشید و در هلند که حیات فکری در آنجا از همه جا آزادتر بود، گوشه نشینی اختیار کرد و در فاصله بیست سال - از ۱۶۲۹ تا ۱۶۴۹ - آثاری در ریاضیات و فلسفه بوجود آورد که از نظر عمق و اصالت نظیر نداشت و همچنین تحقیقات فراوان در علوم انجام داد. (فلسفه و علوم هنوز دو چیز جدا به حساب نمی‌آمدند و همچنان تا قرن هجدهم تفکیک نشده باقی بودند). شعبه معروف به هندسه

تحلیلی در ریاضیات از ابداعات دکارت است که به فکر افتاده بود وضع هر نقطه را بر حسب فاصله‌اش از دو خط ثابت اندازه بگیرد. بنا بر این، هر بار که به یک نمودار بر می‌خوریم، در واقع به چیزی نگاه می‌کنیم که دکارت اختراع کرده. به دو خط قائمی که همیشه در هر نمودار به چشم می‌خورد، به یاد دکارت، «محورهای کارتزین»^۱ می‌گویند («کارتزین» صفتی است که از اسم «دکارت» درست شده). مشهورترین آثار فلسفی دکارت دو کتاب است: یکی گفتار در روش [داده بدن عقل]^۲ و دیگری تأملات [در فلسفه اولی]^۳ که اولی در ۱۶۳۷ منتشر شد و دومی در ۱۶۴۲. دکارت هرگز ازدواج نکرد ولی دختر نامشروعی داشت که در پنج سالگی مرد و مرگش بزرگترین ضربه عاطفی را در زندگی به پدر زد. او همیشه برازنده لباس می‌پوشید و مباحثات می‌کرد که افسر ارتش است و عموماً مصاحبت مردان کار و داد و ستد را به همنشینان دانشمندان ترجیح می‌داد. اما در سالهایی که سرگرم کار خلاق بود، با کسی معاشرت نداشت و منزوی زندگی می‌کرد. در پنجاه و سه سالگی به اصرار ملکه کریستینا، شهبانوی سوئد، و بر خلاف میل خودش، به استکهلم رفت تا به ملکه فلسفه درس بدهد. این کار، خطایی مرگبار بود. دکارت در زمستان طاقت فرسای سوئد به ذات‌الریه دچار شد و سال بعد، در ۱۶۵۰، در گذشت.

از پروفیسور برنارد ویلیامز، استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی و صاحب یکی از معروفترین کتابها درباره دکارت، دعوت کرده‌ام که با من در بحث راجع به نخستین فیلسوف از فلاسفه جدید شرکت کند.

1. Cartesian axes

2. *Discourse on the Method.*3. *Meditations.*

4. Christina.

5. Bernard Williams

بحث

معی : تصور می کنم بهترین راه آغاز بحث این است که اول ذهنمان را درباره اینکه دکارت از کجا شروع کرد، روشن کنیم. بفرمایید که دکارت وقتی شروع می کرد، مسأله عمده اش به تشخیص خودش چه بود؟

ویلیامز : دکارت به دلیل تحصیلاتی که خودتان به آن اشاره کردید و تجربه هایی که در زندگی اندوخته بود، توجهش به این فکر جلب شده بود که هیچ راه مطمئنی برای کسب شناخت وجود ندارد. بنظر می رسید که بعضی اقسام شناخت وجود دارد ولی هیچ روش شایان اعتمادی نیست که مردم از آن راه به پیشبرد معرفت موفق شوند. برای اینکه به موضوع در چشم انداز تاریخی زمان خودش نگاه کنیم، لازم است توجه داشته باشیم که علم [science] به معنایی که ما امروز در نظر داریم، در آن روزگار برآستی وجود نداشت. علم به معنای يك کار سازمان داده شده بین المللی توأم با روشهای پژوهشی معین و آزمایشگاه و مانند آن، در کار نبود. میدان حتی برای ابراز عقاید بسیار مختلف باز بود که اصولاً چه امکانی برای وجود علم هست. از يك طرف، بعضی افراد - افراد کاملاً باشعور - عقیده داشتند که اگر کسی روش درست را پیدا کند، دیری نخواهد گذشت که به حل همه مشکلات اساسی درك طبیعت موفق خواهد شد. مثلاً فرانسیس بیکن، سیاستمدار انگلیسی، تصور می کرد که می شود در ظرف مدتی بسیار کوتاه علم را در شاهراه صحیح انداخت. از طرف دیگر، بعضی افراد شكك بودند که فکر می کردند شناختی در کار نخواهد بود و بررسی و تحقیق را ممکن نیست به هیچ طریق عقلی سازمان داد.

یکی از دلایل مهم اینکه چرا اینقدر شکاکیت وجود داشت، نهضت

اصلاح دین بود. در دوره بعد از آن نهضت، همه گونه ادعا مطرح می شد که کشف حقیقت دینی چگونه امکان پذیر است. این ادعاها اغلب با هم تعارض داشتند و هیچ راهی برای ترجیح یکی بر دیگری نبود و همین باعث بسیاری مناقشه ها می شد. یکی از چیزهایی که بخصوص دشمنان دین می گفتند این بود که راهی برای حل این مسائل وجود ندارد؛ می گفتند همه این اختلاف نظرها هست ولی هیچ طریقی برای رفعشان موجود نیست. مذهب یون هم به نوبه خود واکنش نشان می دادند و می گفتند دین از این جهت تفاوتی با سایر چیزها ندارد و، بنا بر این، هیچ راهی برای اینکه هیچ چیزی را کسی بتواند بر پایه ای محکم استوار کند، موجود نیست. پس شکاکیت یکی از جریانهای مهم در جو فکری عصر دکارت بود و به طرز عجیبی با امیدهای دور و دراز همزیستی پیدا کرده بود در باره اینکه علم ممکن است خصوصاً به کمک آنچه امروز تکنولوژی نامیده می شود، قادر به چه کارها بشود. از جمله مثلاً امیدهای بزرگ به امکان ایجاد پزشکی علمی و صنعت علمی و امثال اینها پیدا شده بود، ولی کسی چگونگی این کار را نمی دانست.

مگی: یقیناً برای آدم از بیخ و بن مبتکری مثل دکارت، وجود بعضی نهادها در آن عصر مشکلات بزرگ ایجاد می کرد. تقریباً هر نهاد مهم علمی یا آموزشی در دست کلیسای مرجعیت طلبی بود که رهبران فکریش به نوبه خودشان مفتون مراجع قدیم بودند.

ویلیامز: بله، قطعاً همین طور است. البته همان طور که گفتم، تأثیرات مذهبی گوناگون وجود داشت. یکی از آثاری که نهضت اصلاح دین گذاشته بود این بود که بعضی از حوزه های علمی بیشتر رنگ پروتستانی داشتند و حوزه های دیگر - از قبیل حوزه پاریس در عصر دکارت - کاتولیک بودند. ولی البته شك نیست که نکته ای که درباره مرجعیت متذکر شدید، بسیار اهمیت داشت. با اینکه در قرون وسطا بسیاری پژوهشها درباره آنچه امروز به علم مکانیک معروف است، یعنی نوعی فیزیک ریاضی، بعمل آمده بود (و این نکته به هیچ وجه نباید از یاد برود)، باز هم مقدار زیادی از آنچه دانش لقب می گرفت به صورت شرح و تفسیر بر کتابهای قدما - بخصوص ارسطو ولی نه منحصر آ او - باقی

بود. یکی از چیزهایی که دکارت و افراد همنسلسش به یقین می دانستند این بود که مرجعیت تاریخی غیر از پژوهش یا تحقیق دست اول است.

مغی : شاید بشود در جمع بندی مطلب این طور گفت که مشکل دکارت پیدا کردن راه امنی برای خروج از این وضع بود. سؤال اساسی و حساس این بود که آیا هیچ روشی - حتی علی الاصول - برای کسب شناخت و اندوختن معرفت وجود دارد یا نه. و اگر وجود دارد، این روش چیست؟ به اصطلاح امروزی، دکارت در جستجوی یک برنامه پژوهشی بود و، مقدم بر آن، در پی یک روش پژوهشی.

ویلیامز : بله، فکر می کنم این شرح درستی از اوضاع آن زمان است. ولی یک حقیقت دیگر هم وجود داشت که همه کارهای دکارت مقید به آن بود و بسیار اهمیت داشت. مردم در آن روزگار، برخلاف امروز، علم را یکی از کارهای مشترک یا سازمان یافته تصور نمی کردند. امروز ما بی چون و چرا قبول داریم که علم مساوی است با گروهی دانشمند، یعنی عده ای از افراد که با هم تبادل نظر می کنند و کار فکری در میانشان تقسیم می شود. در آن زمان، در نیمه اول قرن هفدهم، هنوز نامعقول نبود که کسی بتنهایی به فکر پی ریزی و تأسیس همه علوم آینده بيفتد. دکارت حقیقتاً به این موضوع اعتقاد داشت و چنین فکری در آن عصر، برخلاف دنیای امروز، جنون خودبزرگ بینی تلقی نمی شد.

مغی : بنده در مقدمه بحث گفتم که دکارت مجذوب این مسأله شده بود که آیا چیزی هست که ما بتوانیم بیقین بدانیم؟ و از ابتدا برایش روشن بود که یقین و صدق دو چیز مختلفند. برای اینکه مطلب را به زبان ابتدایی و ساده بیان کرده باشیم باید این طور بگوییم که یقین یکی از حالات ذهنی است در حالی که صدق صفت گزاره هاست و معمولاً مربوط می شود به اینکه اشیاء در جهان خارج چگونه اند. ولی دکارت معتقد بود تنها به این شرط کسی ممکن است به صدق دست پیدا کند که اساس و دلیلی برای یقین کردن داشته باشد و، بنا بر این، جستجوی صدق متضمن جستجوی یقین است. به عبارت دیگر، او از اول بر این تصور بود که روشی که می خواهد پیدا کند باید، هم نتایج ارزشمند بدهد، و هم در مقابل ایرادهای شکاکان بخوبی قابل دفاع باشد. حالا بفرمایید که او چگونه

این دو شرط را برآورده کرد.

ویلیامز: دکارت قائل به چند شرط برای تحقیق شده بود. بعضی از این شرطها صرفاً قواعد عاقلانه‌ای بودند درباره‌ی اینکه باید مسائل را به بخشهای قابل رسیدگی تقسیم کرد، باید کاری کرد که تصورات روشن و واضح باشند و از این قبیل چیزها. ولی او همچنین قاعده‌ای برقرار کرده بود که از ویژگیهای تفکرش بود دایر بر اینکه هرگز کسی نباید صدق چیزی را بپذیرد که کوچکترین شکی درباره‌ی آن داشته باشد. این قاعده به صورت ظاهر قاعده عاقلانه‌ای نیست زیرا گرچه ما همیشه در زندگی روزانه می‌خواهیم اعتقادات صادق درباره‌ی امور داشته باشیم، لزوماً در صدد نیستیم و نمی‌توانیم این اعتقادات را هرچه ممکن است به درجه یقین برسانیم چون اگر می‌خواستیم دست به چنین کاری بزنیم، می‌بایست کوشش بیش از حد بخرج بدهیم. اما هدف دکارت رسیدن به پی و بنیاد علم بود - یعنی نه تنها بنیاد یکی از علوم به مفهوم بعضی حقایق کلی و اساسی درباره‌ی جهان، بلکه همچنین بنیاد تحقیق. او می‌خواست بنیادی فراهم کند که بشود به تحقیق ادامه داد و به چیزهای بیشتر پی برد؛ می‌خواست ثابت کند که شناخت علمی واقعاً امکان‌پذیر است، و برای رسیدن به این مقصود، احساس می‌کرد که باید جستجوی صدق را از جستجوی یقین آغاز کند.

می‌خواست کار علمی را به شکلی درآورد که در آینده شکاکان نتوانند به آن حمله کنند. بنا بر این، ممکن است اسم اولین کاری را که او کرد، پیش‌دستی^۱ دد شکاکیت^۲ بگذاریم. دکارت برای اینکه بنیاد علم را از تیررس شکاکیت دور نگاه دارد، با خود گفت: «هر کاری را که شکاکان بتوانند بکنند، خودم خواهم کرد، منتها بهتر. امیدوارم تحقیق توأم با شکاکیت را به جایی برسانم که وقتی کار تمام می‌شود، چیزی مطلقاً بنیادی و به سختی سنگ در دست داشته باشم.»

دکارت جستجوی حقیقت را با جستجوی یقین اشتباه نکرده بود. کاملاً متوجه بود که این دو غیر از یکدیگرند. ولی عقیده داشت که راه درست برای جستجوی حقیقت - و از همه بالاتر، تبدیل جستجوی

حقیقت به يك جریان روشنمند و منظم - این است که اول به جستجوی یقین برود.

مگی : و این به شك معروف دکارتی انجامید - یعنی شك به عنوان دوش. البته این غیر از روشی است که در عنوان کتاب او، گفتاد دد دوش، مورد نظر بوده، هر چند بدون تردید جزء مهمی از آن است. ممکن است توضیح بفرمایید که شك روشنمندا دکارت چگونه به مرحله عمل درآمد؟

ویلیامز : دکارت در جستجوی یقین بود و، بنا بر این، از ابتدا هر چیزی را که می توانست کوچکترین شکی در آن بکند، کنار گذاشت. خودش در عبارت مشهوری گفته است که این کار مثل این است که يك جعبه سیب داشته باشیم و بعضی از سیبها معیوب باشند و بعضی سالم و بخواهیم سالمها را جدا کنیم. اول همه را بیرون می آوریم و یکی یکی نگاه می کنیم و مشکوکها را دور می اندازیم و فقط سیبهای مطلقاً سالم را سر جایشان می گذاریم. بنا بر این، او اول همه اعتقادات را از ذهنش بیرون کرد و هر چیزی را که کمترین شکی در آن داشت، کنار گذاشت.

این کار را در سه مرحله انجام داد. اول چیزهایی را که ممکن بود فقط به دلیل شعور عادی و متعارفی مشکوک تشخیص بدهد، کنار گذاشت و مثلاً به خودش این قبیل حقایق معروف را یادآور شد که چوب راست در آب خمیده بنظر می رسد یا اشیاء ممکن است در نتیجه بعضی نارساییها در بینایی، رنگشان عجیب بنماید و مانند اینها. اما می خواست از اینگونه شکهای روزانه یا دلایل این قسم شك که در مورد بعضی محسوسات صدق می کند، فراتر برود. گام بعدی این بود که شك کند که آیا در هیچ لحظه ای برستی بیدار است و چیزی را به حس درك می کند یا نه و به این فکر رسید که در گذشته غالباً خواب دیده است که چیزهایی را از راه حواس درك می کند و در عالم رؤیا، درست مانند الآن، فکر کرده است که کسی یا میزی یا چیز دیگری را می بیند ولی البته وقتی بیدار شده، پی برده که

۱. methodological doubt در فارسی معمولاً «شك دستوری» اصطلاح می کنند، اما چون خواستیم اشاره به روش در آن ملحوظ بماند این قسم تعبیر کردیم. (مترجم)

هیچ کدام از اینها جز وهم و پندار چیزی نبوده است. بنا بر این، چطور می توانست در این لحظه یقین داشته باشد که خواب نمی بیند؟ این قسم شکایت بکلی پریشان کننده است. در گذشته هم شکاکان متوسل به این ایراد شده بودند ولی دکارت جایی منظم و مستقر در تحقیقاتش به آن اختصاص داد. منتها شکی که پایه اش خواب دیدن باشد مستلزم این است که شخص لا اقل بعضی چیزها را بداند؛ مستلزم این است که در گذشته گاهی از خواب بیدار شده باشد و پی برده باشد که خواب دیده است؛ مستلزم این است که فکر کند گاهی به خواب می رود، گاهی بیدار می شود، گاهی خواب می بیند، الی آخر؛ و بنا بر این، مستلزم این است که چیزی درباره دنیا بداند.

بعد دکارت قدم دیگری برداشت و به بالاترین حد ممکن شك رسید. در خیال مجسم کرد که «وحی خبیث»^۱ (یا آنطور که گاهی در نوشته های مربوط به این موضوع تعبیر می کنند، شیطانی خبیث)^۲ فقط نیت فریفتن او را دارد و از خودش پرسید: فرض کنیم چنین روحی وجود داشت، آیا چیزی بود که او نمی توانست مرا درباره آن گمراه کند؟ این البته صرفاً ورزش فکری است. دکارت هرگز قصدش این نبود که کسی از شك فلسفی او در زندگی روزانه استفاده کند و بارها این نکته را تصریح کرده است. روش شك - بخصوص روح خبیث و همی - چیزی جز قسمی نقد عقلی نیست برای اینکه، باصطلاح، اعتقادات را از سرند بگذراند و معین کند که آیا بعضی از آنها بیشتر مقرون به یقین است یا نه.

مغی: و البته مقصود نهایی دکارت - یعنی استراتژی بلند مدت او در سرند کردن هر چیزی که امکان داشت در هر اوضاع و احوال ممکن در آن شك کرد - پیدا کردن قضایایی تردیدناپذیر و به سختی سنگ بود که بعد بشود از آنها به عنوان مقدمات استدلال استفاده کرد و بنیادی تزلزل ناپذیر بوجود آورد و بنای معرفت را بر شالوده آنها ساخت.

ویلیامز: درست است. در واقع دو مسأله وجود داشت. یکی اینکه دکارت در صدد پیدا کردن قضایایی تردیدناپذیر و محکم مثل سنگ

بود که به معنای خاصی از امکان شك برکنار باشند و در برابر بالاترین تردید هم مقاومت کنند. او از يك طرف می‌خواست از اینگونه قضایا به عنوان مقدمات استدلال استفاده کند و، از طرف دیگر، به عنوان زمینه‌ای کلی که ضامن صحت و اعتبار روش تحقیق باشد. شاید بد نباشد چیزی هم در این باره بگوییم.

مغی : ولی فراموش نکنیم که فعلاً توپ همچنان در زمین شیطان خبیث است و باید هر طور شده آن را پس بگیریم. پس از اینکه دکارت قضایای قابل شك را یکی یکی کنار گذاشت، به این نتیجه رسید که درباره بعضی چیزها محال است یقین نداشت. ممکن است بفرمایید که این چیزها چه بود؟

ویلیامز : شك سرانجام به نقطه‌ی واگرد می‌رسد. وقتی به انتها می‌رسد، دکارت دور می‌زند و برمی‌گردد و در حین بازگشت شناخت را از نو بنا می‌کند. شك هنگامی متوقف می‌شود که دکارت می‌بیند مشغول فکر است و، به قول خودش، می‌گوید شیطان خبیث هر قدر هم مرا فریب بدهد، در این مورد هرگز نمی‌تواند مرا بفریبد که وقتی فکر نمی‌کنم، به من بیاوراند که فکر می‌کنم. حتی اگر فکر باطل و دروغی هم داشته باشم، خود آن هم باز فکر است. حتی برای اینکه فکر فریبنده‌ای به خاطر من بگذرد، باز باید فکری داشته باشم. پس بناچار باید راست باشد که فکر می‌کنم. دکارت از این موضوع يك نتیجه دیگر هم گرفت - یا دست کم بی‌درنگ این موضوع را به حقیقت دیگری ربط داد - و آن اینکه پس من وجود دارم. بنا بر این، اولین یقین بنیادی که برایش حاصل شد این بود که: «می‌اندیشم پس هستم»، یا به زبان لاتین: Cogito ergo sum [کوگیتو ارگو سوم]، که به این مناسبت اغلب اختصاراً به این استدلال Cogito می‌گویند.

مغی : این نکته که دکارت خودش هم به آن تصریح کرده، درخور تأکید است که مقصود او از «اندیشیدن» فقط فکر مجرد نیست، بلکه همه صورت‌های گوناگون انفعالات ضمیر خودآگاه است، از جمله احساسات و مدرکات حسی و درد و جز اینها. با توجه به این امر، بیجا نیست که بگوییم دکارت در حقیقت می‌خواست بگوید: «من آگاهی دارم که آگاهم،

بنا بر این می‌دانم که باید باشم.»

ویلیامز : درست است. دکارت در اثر بزرگش، تأملات، که این موضوع در آن به‌دقت و تفصیل تمام بیان شده، قدم به‌قدم و با ظرافت بسیار مرزهای Cogito را به تجربه‌های مختلف ذهنی یا وجدانیات گوناگون می‌رساند. ولی البته ماحصل قضیه دقیقاً همان است که گفتید.

مگی : بدیهی است باید توجه داشت که دکارت همزمان با بدست آوردن این قضایای بنیادی و تردیدناپذیر، همچنین نشان داده‌است که گرچه ما می‌توانیم نسبت به این قضایا یقین داشته باشیم، هر استنتاجی که از آنها بکنیم در معرض خطاست و، بنا بر این، هیچ چیز تردیدناپذیری از این قضایا نتیجه نمی‌شود. مثلاً برای من جای تردید نیست که در این لحظه می‌بینم که شما که برنارد ویلیامز باشید، شیئی هستید مادی در جهان خارج؛ ولی از این قضیه لازم نمی‌آید که جهانی هست خارج از من با اشیاء مادی که وجودشان مستقل از تجربه [یعنی دیدن] من است. این استدلال در مورد هر چیز دیگری هم صادق است. من همیشه می‌توانم یقین داشته باشم که آنچه مستقیماً به‌شعور یا خودآگاهی من می‌رسد همان چیزی است که هست؛ اما هرگز نمی‌توانم از صحت و اعتبار استنتاجی که بر مبنای آن می‌کنم و چیز دیگری را نتیجه می‌گیرم، یقین داشته باشم.

ویلیامز : تا استنتاج چگونه استنتاجی باشد. نظر دکارت این بود که نفس این واقعیت که من تجربه‌ای از، مثلاً، روبرو بودن با این میز حاصل می‌کنم، ضامن وجود خارجی میز نیست. یقین به این امر حتی در حالتی که خواب دیدن مبنای شك بود از بین رفت و وقتی دکارت پای شیطان خبیث را پیش کشید، مطلب حتی روشنتر از پیش شد. وقتی دکارت مثال شیطان را می‌آورد، متوجه بود که ممکن است چنین تجربه‌ای حاصل کند و، با این وصف، هیچ چیز در واقع وجود نداشته‌باشد. پس کسی نمی‌تواند وجود خارجی جهان را مستقیماً و بلاواسطه از تجربه‌ای که برایش حاصل می‌شود استنتاج کند. دکارت حالا در صدد این است که ملاحظات جدیدی وارد کند تا بتواند جهان را دوباره سر جایش بگذارد. البته فوراً باید اضافه کرد که جهانی که دوباره سر جایش گذاشته می‌شود

به شکلی است غیر از جهانی که در ابتدا شعور عادی تصور می کرد. پس از اینکه تمام اثاثیه را در جریان تشکیک از انبار بیرون ریختیم، دیگر نمی شود همه چیز را دوباره بدون هیچگونه بازسازی سر جای اول بچنانیم. موقعی که جهان را بازسازی می کنیم، نظریات ما نسبت به دنیا غیر از نظری است که در ضمن تجربیات نااندیشیده اصلی داشتیم و این خودش یکی از حقایق بسیار مهم درباره روش تشکیک است. دکارت به دلایل مثبت با شک پیش رفته است و وقتی دنیا را دوباره سر جایش می گذارد، نقد و سنجش عقلی درباره اینکه چطور ممکن است به امور شناخت پیدا کنیم، تغییرات باریک و ظریف در آن بوجود آورده است. اما فعلاً مسأله این است که او جهان را چگونه سر جای اول برمی گرداند.

مگی : بنظر می رسد که او در حین بدست آوردن قضایای تردید ناپذیری که جستجو می کرده، خودش را به بن بست رسانده باشد. درست است که قضایای تردید ناپذیر را بدست آورده، ولی در عین حال نشان داده که از این قضایا هیچ چیز نمی شود استنتاج کرد.

ویلیامز : اینطور بگوییم که تنها چیزی که دکارت در مرحله قبلی ملاحظه کرده این بوده که حتی بدیهی ترین طریق استنتاج وجود جهان بر مبنای تجربه های شخصی خودش، صحیح و معتبر نیست. حالا می خواهد راهی را که به ادعای خودش معتبر است، نشان بدهد. چون به نقطه ای رسیده که دیگر هیچ چیز بجز محتوای خود آگاهی [یا آگاهیهای] خودش را قبول ندارد، پیدا است که اگر بخواهد دنیا را دوباره سر جایش بگذارد، فقط باید بر پایه محتوای خود آگاهی [یا آگاهیهای] خودش این کار را بکند، زیرا هیچ چیز دیگری در اختیارش نیست. پس باید در میان این آگاهیهایی که دارد چیزی پیدا کند که او را از درون خودش بیرون ببرد. دکارت ادعا می کند که این همان تصور خداوند است. تصور خدا را در محتویات خود آگاهی خودش کشف می کند و می گوید این تصور در میان همه تصوراتی که دارد بیهمتاست؛ در میان همه چیزهایی که در ذهنش وجود دارد، فقط این تصور به گونه ای است که صرف حصولش ثابت می کند که واقعاً مابازایی دارد و، به عبارت دیگر، حقیقتاً خدا هست.

مگی : برای خوانندگان امروزی - حتی کسانی که به خدا ایمان

دارند - هضم کردن این برهان مشکل است.

ویلیامز : بله. درواقع او دو برهان می آورد و در تأملات از هر دو برای این منظور استفاده می کند. یکی مربوط به قرون وسطاست و به برهان وجودی معروف است و شاید محتاج صرف وقت نباشد چون در واقع يك معمای منطقی یا مابعدالطبیعی مطرح می کند و نمایانگر ویژگی اندیشه دکارت نیست. برهان دیگر بیشتر ویژگی تفکر او را می رساند، هرچند در این یکی هم باز از مواد قرون وسطایی استفاده شده. پایه این برهان، اصلی است که گفته می شود ضروری است دایر بر اینکه بزرگتر ممکن نیست از کوچکتر پدید بیاید یا معلول آن باشد. دکارت یقین پیدا کرده که تصویری از خداوند دارد و این تصور، تصور امری نامتناهی است. این تصور فی حد ذاته تصویری پیش نیست، اما چون تصور يك امر نامتناهی است، محتاج تبیین خاصی است. دکارت می داند که موجودی متناهی است و ادعا می کند که محال است چنین تصویری - یعنی تصور يك موجود نامتناهی - از مخلوقی متناهی مثل خودش پدید آمده باشد. تنها امکان این است که خدا خودش این تصور را در او نشانده باشد. عبارت فراموش نشدنی دکارت در بیان این معنا این است که خداوند این تصور را مثل نشانه ای که سازنده روی محصول کار خودش می گذارد، در من گذاشته و، باصطلاح، با نشانیدن تصور نامتناهی ذات هاری در من، امضای خودش را روی من نقش کرده. وقتی به فکر می رود که کوچکتر نمی تواند ایجاد کننده بزرگتر باشد، پی می برد که تنها به این علت دارای تصویری از خداست که خدایی وجود دارد که او را آفریده است.

مگی : و بعد پس از اینکه بر پایه آنچه خود آگاهی به او می گوید، یقین به وجود خداوند را نتیجه گرفت، می پردازد به اینکه یقین به وجود جهان خارج را از یقین به وجود خدا نتیجه بگیرد.

ویلیامز : درست است. آنچه را درباره خداوند می داند، می سنجد و چنین فکر می کند که: می دانم خدا وجود دارد و قادر مطلق است و مرا آفریده؛ همچنین می دانم که خدا خیرخواه است. (البته همه اینها از زمره اعتقادات سنتی مسیحیان است). چون خدا مرا آفریده و خیرخواه است، هم نگران خیر اخلاقی من است و هم نگران خیر عقلی و فکری

من، به این معنا که اگر من هم سهم خودم را ادا کنم (و این نکته بسیار دارای اهمیت است) و تصوراتم را به طور شایسته روشن کنم و شتابزده به چیزهایی که هنوز زیر و رویشان را ننسجیده‌ام تصدیق نکنم و خلاصه سهم خودم را ادا کنم، آن وقت او هم به اموری که من بشدت میل دارم باور کنم، صحت و اعتبار خواهد داد. از طرف دیگر، هر قدر هم بشدت از تصورات خودم انتقاد می‌کنم و هر قدر هم بدقت می‌سنجم که اعتقاداتم درباره جهان مادی متضمن چیست، با وجود اینکه با شک کردن دآوری را معلق می‌گذارم (دلیلش هم اینکه اگر چنین نمی‌کردم به اینجا نمی‌رسیدم)، باز می‌بینم که سخت میل دارم به وجود دنیایی مادی معتقد باشم. و چون این حالت یا گرایش در من هست و همه کوششهای مقدور را برای حصول اطمینان از این امر به خرج داده‌ام که اعتقاداتم مبنی بر خطا نباشد، پس نتیجه می‌گیرم که خدا سرانجام تضمین خواهد کرد که از بیخ و بن و به طور منظم به خطا نرفته باشم. به عبارت دیگر، حق دارم معتقد باشم که چنین جهانی هست.

مگی : این برای دکارت به راهی مبدل می‌شود که از آن طریق گفته هر کسی را که درباره امکان وجود فلسفه یا علم شک اساسی دارد، ابطال کند. این طور نیست؟ منتها او با قول به اینکه جهانی که با آن سر و کار داریم عطیۀ خداست - خدایسی که وجود و خیرخواهیش بدیهی است - بیش از آنکه به شکاکان جواب بدهد، سعی کرده بر آنها پیش‌دستی کند.

ویلیامز : عرض کنم، آنچه در مورد موضع دکارت اهمیت اساسی دارد این است که، به اعتقاد او، هر شخص با حسن نیتی که به استدلالهای او در خصوص خدا توجه کافی بکند، صحت آنها را تصدیق خواهد کرد. اهمیت این نکته مطلقاً اساسی است. اگر او می‌پذیرفت که ایمان شما بستگی به این دارد که در چه فرهنگی یا در چه شرایطی از لحاظ روانی بزرگ شده‌اید و قبول می‌کرد که اشخاص کاملاً با شعور می‌توانند، هر قدر هم عمیق شوند، باز در باره وجود خدا اختلاف نظر داشته باشند، موضعش یکسره درهم می‌ریخت. به نظر دکارت، انکار وجود خدا پس از شنیدن این استدلالها، همانقدر مستلزم لجاج و کژتابی است که انکار اینکه دو دوتا

مساوی است با چهار. به عقیده او، اگر شما این برهانه‌ها را جلو شخص شكّ بگذارید و قدم به قدم راهنمایی‌ش کنید و اگر او صداقت و صمیمیت داشته باشد و هدفش فقط زبان‌بازی و تحت تأثیر قرار دادن مردم نباشد، در آخر کار ناگزیر از تصدیق می‌شود. بعضی از مردم تصدیق نکرده‌اند چون به حد کافی عمیق نشده‌اند و مسائل را با نظم لازم دنبال نکرده‌اند. بدون شك خیلی از شکاکان افرادی دغلبازند که بدون اینکه برآستی فکر کنند و فقط برای اینکه حرف بزنند موضع‌گیری می‌کنند. ولی اگر کسی حسن نیت داشته باشد و درست عمیق بشود، یقیناً متوجه حقیقت مطلب خواهد شد و دیگر نخواهد توانست بدون اینکه دچار تناقض بشود، وجود جهان خارج را انکار کند. آنچه دکارت به آن اعتقاد داشت، این بود.

مغی: یکی از پیامدهای این استدلال‌ها که اهمیت تاریخی داشت، مسلم گرفتن این بود که جهان مرکب از دو قسم ذات است. یکی جهان خارج است که خداوند که می‌توانم به او اعتماد و اتکا کنم، به من داده است. ولی من هم هستم که آن جهان خارج را مشاهده می‌کنم. در جریان رسیدن به اینکه «می‌اندیشم پس هستم»، دیدم که ممکن است هر چیزی را در عالم اندیشه از تصویری که از خودم دارم بزدایم بجز همین عمل اندیشیدن و این، به گفته دکارت، به معنای آن بود که در تحلیل نهایی من همان اندیشه‌ام. می‌توانم تصور کنم که بدون جسم هم وجود دارم، ولی نمی‌توانم تصور کنم که بدون اینکه آگاه باشم که آگاهم، وجود دارم. پس این ماده‌ای که جسم من است، جزء چکیده وجود من نیست. این عقیده با نظر سنتی مسیحیت سازگار است (ولی البته مسیحیان به دلایل دیگر قائل به آن بودند) و مستقیماً به این نظریه می‌انجامد که جهان تقسیم شده بین ذهن که اندیشه خالص است و عین که بعد یا امتداد خالص است. ثنویت یا دوگانگی معروف دکارت یعنی همین؛ یعنی تقسیم شدن طبیعت به دو شاخه روح و ماده، مشاهده گر و مورد مشاهده، شناسنده و شناخته، ذهن و عین. این ثنویت در تمامی نگرش انسان غربی نسبت به امور و سرتاسر علوم ما عجین شده است.

ویلیامز: این حرف از بسیاری جهات درست است. این طور می‌شود گفت که دکارت وقتی به حد نهایی شك می‌رسد، فکر می‌کند که جهان

خارج ممکن است وجود نداشته باشد. ولسی در همین عبارت ساده «جهان خارج» خیلی چیزهاست. «جهان خارج» یعنی خارج از چه؟ یعنی خارج از من. اما «خارج از من» معنایش «خارج از جسم من» نیست. جسم من، به معنایی که دکارت در نظر دارد، جزئی از جهان خارج است؛ خودش یکی از چیزهایی است خارج از من. ولسی سرانجام وقتی جهان دوباره از طریق شناخت خداوند سر جایش برمی گردد، من هم دوباره صاحب جسم می شوم و معلوم می شود در واقع جسمی دادم. اما هرگز این نتیجه گرفته نمی شود که جسم هستم. آنچه معمولاً نامش را «من» می گذارم، به عقیده دکارت، در واقع دو چیز است: از يك طرف، نفس یا روحی غیرمادی و - باز به عقیده دکارت - بی مرگ و جاوید که، همانطور که گفتید، فکر یا روان یا ذهن خالص است بدون هیچ گونه بعد مادی؛ و از طرف دیگر، جسم. در نتیجه، هر وقت در زندگی روزانه به صیغه اول شخص راجع به خودمان حرف می زنیم، در واقع دو گونه گزاره را با هم جمع می کنیم و بدون ناراحتی و نگرانی به دیگری می گوئیم: «من شرمندهام، من راجع به پاریس فکر می کنم، من وزنم هفتاد و پنج کیلو است.» از نظر دکارت، این درست به معنای چیزی است که نحویون به آن «قصدالمعین^۱» می گفتند، یعنی اینکه درباره دو چیز کاملاً متفاوت صحبت کنیم. وقتی من می گویم راجع به پاریس فکر می کنم، خبر از نفس یا روان خودم - یعنی، به عقیده دکارت، «من» حقیقی خودم - می دهم. اما وقتی می گویم وزنم هفتاد و پنج کیلو است، به مجاز صحبت می کنم.

مگی : یعنی درباره جسمتان صحبت می کنید که حقیقتاً به هیچ وجه خود شما نیست.

ویلیامز : درست است. یکی از فلاسفه امریکایی خیلی خوب این معنا را بیان کرده که، به نظر دکارت، وقتی کسی بگوید «من وزنم هفتاد و پنج کیلو است» مثل این است که بگوید «وقتی می آمدم لاستیکم پنچر شد.»

۱. zeugma یعنی يك فعل یا صفت در جمله واحد دو مفعول یا دو موصوف بگیرد و در مورد هر يك، معنایی دیگر بدهد و فقط پیوندی باشد میان آن دو. (مترجم)

مگي : در ابتدا گفتيم كه هدف دراز مدت دكارت اين بود كه امكان وجود آنچه را ما امروز علم مي‌ناميم محرز كند و شما نشان داديد كه او از راه چه استدلالهايي اين نظر خاص را درباره جهان خارج حاصل كرد. ممكن است بفرماييد كه چگونه است كه مي‌شود با جهان به طرز علمي برخورد كرد؟

ويليامز : قبلاً عرض كردم كه دنيايي كه به ياري خداوند دوباره سر جايش گذاشتيم همان دنيايي نبود كه دور انداخته بوديم زيرا در اين ضمن مورد نقد و سنجش قرار گرفته بود. در تأملات خودمان به اين نتيجه مي‌رسيم كه نه تنها جهاني در خارج وجود دارد، بلكه همانطور كه ماهيت من به عنوان يك موجود متفكر و متعقل اندیشه است، جهان خارج هم ماهيتي دارد كه بعد يا امتداد است و خاصيت ذاتي اين است كه مكانگير است و قابل اين است كه موضوع هندسه و علوم رياضي قرار بگيرد. همه جنبه‌هاي رنگارنگ ديگرش - يعني اين واقعيت كه رنگ دارد و مزه و صدا مي‌دهد - حقيقتاً ذهني است، يعني در طرف ذهن قرار مي‌گيرد و پديده‌هايي ذهني است كه در خود آگاهي ما واقع مي‌شود و معلول همان جهان مادي و ممتد و هندسي است.

مگي : دكارت براي اينكه شاعدي بياورد از اينكه يك جوهر متصل از كليۀ خواص خودش كه به حس وابستگي دارد ذاتاً جداست، مثال بسيار مؤثري مي‌زند كه حتماً شايسته است در اینجا نقل كنيم. مي‌گويد يك تکه موم را در دستتان بگيريد. مي‌بينيد اندازه و شكل معيني دارد، وقتی دست مي‌زنيد سفت است، بافت و حرارت و رنگ و بوي مخصوصي دارد، و بنظر مي‌رسد كه تركيبی است از اين خواص. ولي اگر جلو آتش قرار بگيرد، يكايك اين خواصش تغيير مي‌كند. موم آب مي‌شود، شكل ديگري پيدا مي‌كند، گرمتر مي‌شود، به رنگ قهوه‌اي سير درمي‌آيد، بوي ديگري مي‌دهد و غيره، اما با اينهمه هنوز ميل داريم بگويم كه اين همان موم است. چه چيزش همان است كه بود؟ مگر اين طور نيست كه الآن ديگر هيچ چيزش همان كه بود نيست؟ جواب اين است كه چرا، چيز ديگري هست و آن اين است كه موم پيوسته مكاني را اشغال مي‌كرده و اين امر هم قابل اندازه گيري بر حسب مكان است هم قابل اندازه گيري بر حسب زمان

و این اندازه گیریها هر دو ماهیت ریاضی دارند.

ویلیامز : بله. البته این موضوع محل مناقشه است که دکارت تصور می کرد استدلال مربوط به موم به خودی خود دقیقاً چه چیز را ثابت می کند. اما شك نیست که او از این مثال استفاده کرده تا برای این تصور که به نظر خودش یکی از تصورات بنیادی است، برهان یا دست کم شاهی بیارود دایر بر اینکه شیء مادی صرفاً چیزی است که مکانی را اشغال می کند و، به يك مفهوم، اصولاً تکه ای از مکان است. فکر می کرد که خود شیء مادی تکه ای یا حجمی از مکان است، نه اینکه فقط در مکان قرار گرفته باشد. یکی از دلایل این فکر این بود که دکارت به خلا معتقد نبود و عقیده داشت که جهان مادی سرتاسر يك چیز متحد است و اشیاء جداگانه، مثل این میز یا هر چیز دیگر، ناحیه هایی در گوشه و کنار آن هستند در بعضی حالات معین حرکت. این عقیده بنیاد فیزیک ریاضی قرن هفدهم بود ولی پایدار نماند و عاقبت علم دینامیک نیوتن جایش را گرفت که شامل برداشت دیگری از جهان مادی بود. اما به هر حال، تصویری که دکارت رسم کرد در استوار کردن این تصور بسیار مؤثر بود که جهان مادی در اساس دارای خصلت ریاضی است و وجود فیزیک ریاضی را امکان پذیر می کند. حقیقت مهم و پر معنا درباره انقلاب علمی عصر مورد بحث ما این است که اولین علم بزرگی که در حیات دکارت و به برکت تحقیقات او به راه افتاد فیزیک ریاضی بود. شیمی که علمی است که راجع به اقسام مختلف چیزها با توجه بیشتر به خصوصیتشان بحث می کند، عمدتاً محصول قرنهای هجدهم و نوزدهم است تا قرن هفدهم.

منگی : آیا برای اینکه منصفانه داوری کرده باشیم، می توانیم بگوئیم که دکارت در عصر خودش بیش از هر کس دیگر - احتمالاً به استثنای بیکن - برای استوار کردن امکان وجود علم و پذیراندن این فکر به مردم عادی تحصیل کرده اروپای غربی زحمت کشید؟

ویلیامز : تصور می کنم احتمالاً همین طور است. البته چهره دیگری هم هست که شهرت عظیم دارد و فیزیکش به فیزیک کلاسیک آنطور که آخر سر از کار در آمد، نزدیکتر است و آن گالیله است. اما گالیله بدنام شد و مورد احترام قرار نگرفت چون در دادگاه تفتیش عقاید محاکمه و محکوم

شد. دکارت با وجود اینکه بسیاری از جزئیات فیزیکش عاقبت رد شد، در این زمینه نفوذ بسیار زیاد پیدا کرد.

مغی : تا اینجا در بحثی که داشته‌ایم، دکارت هنوز از خودش فیزیکی ارائه نداد؛ فقط نشان داده که فیزیکی که پایه ریاضی داشته باشد امکان‌پذیر است - یعنی هم در دایره قوای عقلی ماست و هم در مورد جهان خارج صدق می‌کند. ممکن است قدری در این باره به تفصیل بیشتر صحبت بفرمایید که چه فرقی است بین اینکه کسی در یک رشته علمی کار کند و اینکه امکان وجود آن علم را نشان بدهد؟

ویلیامز : بله. دکارت امیدوار است با تدابیری که دیدیم، نشان داده باشد که جهان به نحوی ساخته شده که انسان قادر به کسب شناخت درباره آن است. خداوند، به یک تعبیر، انسان و جهان را برای همدیگر آفریده است. به عقیده دکارت، انسان ماهیتاً جزئی از طبیعت نیست چون جوهری عقلی و غیرمادی است و این جوهر نه بخشی از عالم طبیعت است و نه تابع قوانین علمی. پس انسان به این معنا جزئی از طبیعت نیست ولی قوایش بخوبی با آن سازگار است. بنا بر این، برای ما مقدور است که فیزیک ریاضی داشته باشیم. منتها دکارت معتقد بود که می‌شود با آنچه ممکن است اسمش را ژرف‌اندیشی فلسفی بگذاریم، بعضی از اصول بنیادی فیزیک را بشناسیم، و بخصوص عقیده داشت که می‌توانیم از راه اینگونه ژرف‌اندیشی پی ببریم که فیزیک باید دارای قانونی ناظر بر بقا [ی کمیت] باشد. و چون این طور است، باید کمیتی باشد تا بقا داشته باشد. کمیتی که دکارت فکر می‌کرد باقی است، حرکت بود که بقایی نداشت و در فیزیک کلاسیک بعدی حتی درست تعریف هم نشد. ولی به هر حال، این تصور وجود داشت و فرض بر این بود که «پیشین» [یا مستقل از حس و تجربه] است و با ژرف‌اندیشی معلوم می‌شود. او معتقد بود که بعضی اصول بنیادی دیگری هم در فیزیک هست که شناختشان به طور «پیشین» میسر است، ولی از این حد که بگذریم، حقایق فیزیک را باید به طریق تجربی کشف کرد.

این نکته اهمیت خاص دارد چون بحق گفته می‌شود که دکارت اهل اصالت عقل یا فیلسوفی عقلی مسلک بوده است. چیزی که باید در نظر



رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰)

داشت این است که، به تصور او، خواص بنیادی جهان و نفس را می شود با ژرف اندیشی کشف کرد و همه چیز محصول تجربه نیست. منتها عده ای گمان می کنند که دکارت آنقدر به مسلک عقلی پای بند بود که تصور می کرد تمامی علم را می شود به طریق قیاس و صرفاً به وسیله استدلال ریاضی یا منطقی از مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی استنتاج کرد و عقیده داشت که اگر کسی بنشیند و به قدر کافی درباره «می اندیشم پس هستم» و ماده و خداوند تعمق کند، سرتاسر علم به دستش خواهد آمد. دکارت به هیچ وجه چنین تصویری نداشت و همواره، بدون ضد و نقیض گویی، می گفت که آزمایش لازم است تا بین طرق مختلف سبب یابی در طبیعت فرق بگذارد. عقیده او این بود که شما ممکن است مدلهای مختلف بسازید. این نمایانگر جنبه بسیار مدرنی از تفکر اوست. می توانید در چارچوب قوانین دکارت، مدلهای فکری و عقلی مختلفی از جهان بنا کنید یا بسازید، ولسی برای اینکه پی ببرید کدام مدل برآستی نمودار طبیعت است، به آزمایش احتیاج دارید.

مگی : آیا، به نظر او، آزمایش به این قصد طراحی می شود که نظریه های ما را درباره طبیعت به امتحان بگذارد یا به این منظور که داده هایی برای ما فراهم کند تا با آن داده ها نظریه بسازیم؟

ویلیامز : برای چیزهای مختلف طراحی می شود، ولسی نکته اساسی این است که اگر قوانین بنیادی طبیعت را در نظر بگیرید - یعنی اصولی که ماده بر اساس آنها به حرکت در می آید - می بینید بسیاری مکانیسمهای مختلف می توانید تصور کنید که بظاهر همه همان اثر را ایجاد می کنند. بعد آزمایشهای افتراقی انجام می دهید و ترتیبی بوجود می آورید که اگر مثلاً این مدل مطابق با واقع باشد فلان چیز روی می دهد و اگر مدل دیگری با واقعیت تطبیق کند، اتفاق دیگری می افتد و، بنا بر این، یکی از مدلهای انتخاب می کنید. این در واقع وصف شایسته ای است از آنچه فیزیکدانها انجام می دهند.

مگی : یعنی ماهیتاً همان مفهوم امروزی آزمایش حساس یا تعیین کننده است.

ویلیامز : دکارت بسیار بر این نکته تأکید می کرد. یکی از چیزهایی

که به طور تحسین بر انگیز بر آن پافشاری می کرد این بود که فایده ندارد کسی گیج و سرگردان صرفاً برای اینکه ببیند چه چیز دستگیرش می شود، از باب امتحان دست به آزمایشهای مختلف بزنند. مهم این است که سؤالات صحیح مطرح کند. این در واقع یکی دیگر از مصداقهای اصلی است که قبلاً ذکر کردیم، به این معنا که خدا با شماست مشروط بر اینکه شما هم سهم خودتان را ادا کنید. خدا نمی گذارد شما منظمّاً فریب بخورید اگر شما هم خودتان را منظمّاً فریب ندهید. بنا بر این، کاری که باید بکنید این است که سؤالات صحیح مطرح کنید. خدا اوضاع را طوری ترتیب داده که طبیعت به شما پاسخ بدهد.

مغی: تصور می کنم بجاست این نکته را تصریح کنیم که، به نظر دکارت، گرچه وجود خدا برای بدست آوردن «روش» واجب است، اما بعد از اینکه کسی روش را بدست آورد، دیگر لازم نیست برای استفاده از آن به خدا ایمان داشته باشد.

ویلیامز: درست است. توجه به این نکته بسیار مهم است که دکارت می خواست کار علمی را از تنگنای قیود و مداخلات کلامی آزاد کند. می خواست اگر بنا بود فقط متکلمین بنیادی برای کار علمی فراهم کنند، کار علمی را از بند چنین بنیادی برهاند. ولی، همانطور که دیدیم، خدا شالوده نظام فکری او را تشکیل می داد و دکارت فوق العاده بر این نکته پافشاری می کرد که تحقیقات او جهانی بدون خدا برای ما باقی نخواهد گذاشت. دنیای دکارت ساخته دست خدا بود و خدا خودش شناخت ما را از دنیا تضمین می کرد. جایی که شما باید در زندگی تعقلی به خدا متوسل شوید، چنانکه خودتان هم اشاره کردید، در ضمن کار علمی نیست؛ آنجاست که می خواهید امکان کار علمی را به شکاکان ثابت کنید. از این گذشته، دکارت عاقلانه بر این نظر بود که لازم نیست هر بار که قصد کار علمی دارید، امکان چنین کاری را به شکاکان ثابت کنید. فقط يك بار کافی است و او فکر می کرد این کار را کرده است.

دکارت تأکید فراوان بر وجود خدا می کرد و اعتقاد شخصی من این است که در این عمل صداقت مطلق داشت و به هیچ وجه ظاهرسازی در کارش نبود، هر چند سعی می کرد دل کشیشها را از راههای گوناگون

بدست بیاورد چون اهل دعوا با کلیسا نبود. با اینهمه، گرچه خودش صادق بود، با تعبیری که بدست داد، رخت برپستن خدا را از جهان و از فهم مردم از جهان، آسانتر کرد.

مگی: بعضی افراد ادعا کرده‌اند که دکارت به هیچ وجه در ایمانش به خداوند صداقت نداشت و در تأیید این مدعا، قطعه‌هایی را از آثارش شاهد آورده‌اند که بدون شک در آنها قسمی تجاهل دیده می‌شود. اما به تصور من، این ادعا قابل اثبات نیست، دلیل ساده‌اش هم اینکه اگر درست بود، چیزی از کار عمرانه دکارت باقی نمی‌ماند. شاید او مسیحی مؤمنی نبوده و من خبر ندارم، ولی این موضوع دیگری است. شک نیست که او با خوش خیالی به کلیسا نگاه نمی‌کرد؛ اما تردید ندارم که صادقانه به وجود خداوند ایمان داشت و حدس می‌زنم که کسانی که به عکس این قضیه معتقدند، عدم اعتقاد به کلیسا را با عدم اعتقاد به خدا اشتباه می‌گیرند، کما اینکه خیلی از مسیحیها متأسفانه، هم در آن زمان و هم امروز، متمایل به این اشتباه بوده‌اند و هستند.

ولی حالا می‌خواهم به چیز دیگری پردازم. پیشتر گفتیم که دکارت قائل به ثنویت، یعنی تقسیم کل عالم هستی به روح و ماده بود. در آن موقع نتوانستیم دنباله مطلب را بگیریم. ممکن است حالا موضوع را ادامه بدهیم؟ واضحت‌ترین مسأله‌ای که این قضیه پیش می‌آورد، بیان چگونگی کنش و واکنش بین این دو تاست. بفرمایید که دکارت چگونه این مسأله را تبیین کرده که روح می‌تواند اشیاء مادی را در مکان جابجا کند.

ویلیامز: جواب صاف و پوست کنده این است که او هرگز این کار را نکرده. لایب‌نیتس در مورد مسأله کنش و واکنش بین روح و ماده با لحنی قدری تحقیرآمیز می‌گوید که: «ظاهراً تا جایی که می‌توان دید، مسیو دکارت میدان را ترك کرده است.» دکارت درست پیش از سفر به سوئد، کتابی نوشت و به نحو غریبی محل کنش و واکنش بین نفس و جسم را غده صنوبری^۱ در بخش تحتانی مغز معرفی کرد. ولی این گفته تقریباً بی‌معناست.

فکر اینکه چیز غیرمادی و مجردی مثل نفس، چیزی که تقریباً و لولونه کاملاً از مقوله عدد است، بتواند با تغییر جهت دادن به بعضی نفوس جانوری معین، تغییری در دنیای مادی بدهد - یعنی عقیده‌ای که دکارت به آن قائل بود - آنقدر تصورش حتی علی‌الاصول دشوار بود که همه را دچار سرگردانی کرد. بخش بزرگی از فلسفه قرن هفدهم - و حتی بعد از آن - حول این محور دور می‌زد که چطور رابطه نفس و جسم را به نحوی بهتر از آنچه از دکارت به ارث رسیده بود، بیان کنند.

مگی : با وجود این باید تصدیق کرد که ثنویت دکارت به شکلهای مختلف در سیمصد سال اخیر در اندیشه غربی ریشه دوانده است.

ویلیامز : بهر حال، به نظر من، مطلقاً چاره نداریم جز اینکه به نحوی بین ذهن و عین یا عالم و معلوم فرق بگذاریم. در بعضی نظامهای فلسفی سعی کرده‌اند بگویند که ما هیچ تصویری از معلوم با استقلال از عالم نداریم و خلاصه ماییم که جهان را می‌سازیم. ولی باور کردن این نظر، حتی به صورتهای ظریفتر و عالمانه‌ترش، بسیار دشوار است. هم در تفکر عادی ما و هم به طریق اولی در تفکر علمی، همیشه از نوعی ثنویت یا دوگانگی بین عالم و معلوم استفاده می‌شود، یعنی این تصور که جهان مستقل از معرفت حاصل کردن ما به آن است. چیزی که دیگر کمتر کسی به آن تصدیق می‌کند، دوگانگی مطلق بین نفس کاملاً خالص و جسم است. امروزه برداشت حتماً باید این باشد که عالم ماهیتاً موجودی متجسد و دارای جسم است و نه صرفاً روح ناب. این امر حتی پیش از دکارت هم در فلسفه مورد قبول کسانی مانند توماس آکویناس قدیس و ارسطو بود.

مگی : آیا عیوب واقعاً اساسی دیگری هم در نظام فلسفی دکارت هست؟

ویلیامز : هر چه زمان بیشتر گذشت، بیشتر بنظر رسید که برهان دکارت برای اثبات وجود خدا ضعیف‌ترین بخش فلسفه اوست. این امر از نظر تاریخی اثر مهمی داشت چون، همانطور که خودتان هم قبلاً گفتید، چنین بنظر می‌رسید که دکارت با استفاده از روش تشکیک، خودش را به بن‌بست رسانده است. نظر بر این قرار گرفت که اگر دکارت با تدابیر کلامی

هم نتواند از بن بست بیرون بیاید، راه دیگری برای این کار متصور نیست و، بنا بر این، هر کس او را در طریق شك همراهی کند، سرانجام به آنچنان موضوع ایده‌آلیستی یا معنویسی خواهد رسید که هیچ چیز جز محتویات خود آگاهی‌ش برایش باقی نخواهد ماند.

نکته دیگر شایان ذکر این است که نظام فلسفی دکارت حتی در حیات خودش به این دلیل که می‌گفتند دوری است، مورد اعتراض واقع شد. فرض بر این است که صحت و اعتبار همه چیز از خداست. قبلاً در جریان این بحث نقش خدا را، بخصوص برای صحت و اعتبار بخشیدن به معتقدات ما راجع به جهان خارج، مورد تأکید قرار داده‌ایم. چیزی که باید اضافه کنیم این است که دکارت عقیده داشت خدا در اعتبار بخشیدن به اعتقاد کلی ما به استدلال و برهان هم نقش مهمی دارد. اما از آنجا که دکارت از طریق استدلال به خداوند اعتقاد پیدا کرده بود، وقتی نوشته‌اش منتشر شد مردم اعتراض کردند که او گرفتار دور شده‌است.

مگی : دکارت فقط به دلیل اینکه به نحو «واضح و متمایز» در می‌یابد که خدا وجود دارد، می‌تواند از مرحله «می‌اندیشم پس هستم» قدمی به جلو بردارد و پیش برود. از طرف دیگر، فقط به این دلیل که می‌داند خدا وجود دارد و فریبکار نیست اطمینان پیدا می‌کند که آنچه به نحو «واضح و متمایز» در می‌یابد صادق است.

ویلیامز : جزئیات این موضوع در مطالعه فلسفه دکارت فقط از جنبه بسیار خاصی جلب توجه می‌کند. اما مسأله بسیار کلی‌تری که شامل این موضوع هم می‌شود این است که چه رابطه‌ای بین فلسفه و وجود فلسفه هست. آنچه اسمش را دور کارتزیسم [یا دکارتیسم]^۱ گذاشته‌اند یکی از مصادیق جزئی این مشکل کلی است که فلسفه چگونه باید امکان وجود خودش را بیان کند، چون باید تأسیس و اعتبار خودش و سایر اینگونه مسائل را هم بحساب بگیرد و این کار بدون پرهیز از دور^۲ یا تسلسل^۳ دشوار است.

مگی : اهمیت کلی این نکته به قدری است که ارزش دارد کمی

در باره اش تأمل کنیم. هر چارچوب تبیینی کلسی که مدعی صحت و اعتبار است، باید نه تنها صحت و اعتبار خودش، بلکه چگونگی حصول خودش را هم تبیین کند. مثالی می‌زنیم که از فلسفه دکارت بسیار فاصله دارد. اگر پیروان فلسفه‌ای بگویند که اعتقادات فلسفی هیچ ربطی به مسأله صدق و کذب ندارد و فقط به پیشبرد منافع طبقاتی کسانی که چنین اعتقاداتی دارند کمک می‌کند، معنای سخنشان این است که فلسفه خودشان هم هیچ ربطی به مسأله صدق و کذب ندارد و فقط به پیشبرد منافع طبقاتی کسانی که به آن فلسفه معتقدند کمک می‌کند. پس چنین فلسفه‌ای خودش این صلاحیت را از خودش سلب می‌کند که فلسفه جدی و درخور توجهی محسوب بشود. یا اگر پیروان شیوه برخورد دیگری بگویند که، به موجب اصل محوری این شیوه، فقط گزاره‌ای ذی‌معناست که یا چون تکرار معلوم و همانگویی است صادق است یا به دلیل اینکه به تجربه قابل تحقیق است، چنین شیوه‌ای آن‌ا فاقده صلاحیت می‌شود زیرا خود این گفته نه تکرار معلوم است که صادق باشد و نه به تجربه قابل تحقیق. بسیاری از نظام‌های اعتقادی خود بخود از اینگونه معضلات برای خودشان پیش می‌آورند: یعنی اگر صادق باشند، دیگر نخواهیم توانست صادق محسوبشان کنیم و در بعضی موارد حتی قادر به صورت‌بندی‌شان هم نخواهیم بود. پس هر نظریه باید خودش را هم بحساب بگیرد. باید بتواند به نحوی که ذاتاً مستلزم تناقض نشود هم مشروعیتی برای وجود خودش فراهم کند و هم برای طرق وصول به خودش. اگر در این کار موفق نشود، یا ذاتاً مستلزم تناقض است یا نامفهوم و بی‌معنا و در هر دو صورت غیرقابل دفاع است.

برگردیم بر سر دکارت: نفوذ و تأثیر او در فلسفه عظیم بوده است. آیا ممکن است چیزی هم در این باره بفرمایید؟

ویلیامز: اگر بخواهیم موضوع را فقط در یک چیز خلاصه کنیم، باید این‌طور بگوییم که کسی که در سیصد سال اخیر بحث معرفت را محور فلسفه غرب قرار داد دکارت بود و تقریباً هیچ‌کس غیر از او نبود. او باعث شد که فلسفه به جای اینکه از این پرسش آغاز شود که «چه وجود دارد؟» یا «جهان چگونه است؟»، این سؤال را مبدأ قرار بدهد که «چه می‌توانم بدانم؟» توجه داشته باشید که سؤال این است که «من چه

می‌توانم بدانم؟» نه اینکه «چه می‌توان دانست؟» یا حتی «چه می‌توانیم بدانیم؟» - یعنی فلسفه از پرسشی به‌صیغه اول شخص [مفرد] شروع می‌شود که محورش «من» است. در ابتدا عرض کردم که در زمان دکارت هنوز امکان این فکر وجود داشت که شاید يك نفر بتهنایی بتواند کار علم را به‌سامان برساند. ولی حتی اگر این واقعیت تاریخی را هم کنار بگذاریم، خود اینکه اقدام بزرگ دکارت در قالب يك زندگینامه خودنوشت صورت گرفته، جزء بسیار مهمی از آن است. اتفاقی نیست که هر دو اثر بزرگ او - گفتار دومش و تأملات - به‌صیغه اول شخص [مفرد] نوشته شده و کاری است در خودپژوهی فلسفی. تأثیر عمده دکارت در همین تأکید بر شناخت‌شناسی به‌صیغه اول شخص بوده‌است.

مگی : بعد از دکارت تا پیش از قرن حاضر، کمتر کسی از فلاسفه در این مورد اختلاف می‌کرد که سؤال محوری در فلسفه این است که «چه می‌توانم بدانم؟»

ویلیامز : البته این مسأله هم هست که در این مورد چه برداشتی باید از فلسفه هگل داشته باشیم. از هگل برداشتهای مختلف می‌شود داشت. یکی این است که او سعی می‌کرد به‌قسمی برداشت ارسطویی از فلسفه برگردد که سؤال مورد بحث در آن کمتر دارای اهمیت است. ولی آنچه یقیناً اهمیت دارد این است که در اواخر قرن نوزدهم و در قرن کنونی، مردم از تأکیدی که دکارت بر شناخت‌شناسی می‌گذاشت فاصله گرفتند و بیشتر بر منطق و زبان تأکید گذاشتند و از آن به‌بعد سعی داشته‌اند به جای بحث معرفت، فلسفه [تحلیل] زبان را محور فلسفه قرار بدهند.

مگی : با فرض اینکه فلسفه دکارت دارای عیوبی بوده که ذکر کردیم - و بعضی عیبهای دیگر که ذکر نکردیم - و باز با فرض اینکه فلاسفه به‌هرحال از مسأله شناخت دور شده‌اند، چرا مطالعه دکارت هنوز اینقدر پرازش است؟ اجازه بدهید موضوع را به‌صورت شخصی بیان کنم. خود شما بیست سال بتناوب برای نوشتن کتابی درباره دکارت زحمت کشیدید. چرا فکر می‌کردید که این کار به‌چنین سرمایه‌گذاری عظیمی از عمرتان می‌ارزد؟

ویلیامز : تصور می‌کنم به‌دو دلیل. فعلاً به لزوم فهم تاریخی

نقشی که دکارت در رساندن ما به وضع کنونی ایفا کرده، کاری نداریم. همین قدر که کمی با جزئیات بدانیم که او چه گفته، به نظر من، از نظر فهم اینکه ما کیستیم و از کجا آمده ایم، بسیار مهم است. اگر کسی به فلسفه علاقه داشته باشد، امروز هم می‌خواهد کارهای او را بخواند (البته مقصودم از «کارها»، بیشتر تأملات اوست). تصور می‌کنم دلیل این امر این است که راهی که در این اثر دنبال شده - یعنی پرسشهایی از این قبیل که «چه می‌دانم؟» و «به چیز می‌توانم شک کنم؟» و مانند اینها - به نحوی ارائه شده است که نمی‌توان از آن دل کند. بر سبیل تصادف نبوده که تأکید بر این موضوع چنین اهمیت عظیمی در فلسفه داشته. قضیه این نیست که چون دکارت چنین قلم سحر و نثر شیوایی داشته، توانسته است ذهن اروپا را از راه دور این طور مسحور کند. دلیلش این نیست. دلیلش این است که چیزی که او کشف کرد ذاتاً اندیشه برانگیز بود: یعنی اینکه من به خودم بگویم دارای همه این اعتقادات هستم، ولی مسأله این است که چطور می‌توانم به پشت آنها نفوذ کنم و ببینم آیا اعتقاداتم واقعاً راستند یا نه. چگونه می‌توانم از اعتقاداتم فاصله بگیرم و ببینم کدامشان جنبه پیشداوری دارند؟ چقدر امکان برای شکاکیت وجود دارد؟ اینها سؤالهایی است حقیقتاً اندیشه برانگیز و انسان برای اینکه بتواند از درون این شبکه بسیار طبیعی ژرف‌اندیشی راهی به بیرون باز کند، نیازمند تخیل فلسفی قوی و کار فراوان است. چنانکه خود دکارت گفته، پس از اینکه شما این مسیر را طی کردید، دیگر در انتها سر جای اول نخواهید رسید. مسأله این نیست که از بیماری فلسفی که به دست خودتان به آن دچار شده‌اید شفا پیدا کنید.

سؤال دیگری که دکارت به طرز بسیار چشمگیری مطرح می‌کند این است که «من کیستم؟» ما می‌توانیم خودمان را غیر از آنچه هستیم تخیل کنیم. قدرتی داریم که خودمان را در عالم خیال از اوضاع و احوال موجود بیرون بکشیم. قادریم تخیل کنیم که از چشمخانه بدنی دیگر به جهان نگاه می‌کنیم. می‌توانیم در عالم خیال مجسم کنیم که در آینه نگاه می‌کنیم و چهره دیگری می‌بینیم و، مهمتر اینکه، از دیدن این چهره دیگر در شگفت نمی‌شویم. این امر در من این تصور نیرومند را ایجاد می‌کند که از بدنم و از گذشته‌ام مستقلم. اساس فکر دکارت که من به

نحوی از انجا از همه این امور مادی مستقلم، همین تجربه است. اگر از بیرون، ثنویت دکارت را به عنوان يك نظریه نگاه کنید، بساور کردنش به دلایلی که باجمال گفتیم، بسیار دشوار است. اما در عین حال می بینید که اگر از طریق يك سلسله تأملات به آن برسید، مقاومت در مقابلش بسیار مشکل است. سلسله تأملاتی که دکارت با آن وضوح و قدرت بیهمتا جلو شما می گذارد و شما را به راهی که دیدیم - و به نظر من، راهی غلط - هدایت می کند، هم بسیار مؤثر و چشمگیر است و هم به عمق وجودتان نفوذ می کند. چنانکه گفتیم، حتی اگر بکوشید تأملات و افکار او را رد کنید، باز هم نخواهید توانست از این زور آزمایی بدون تغییر و مثل اول بیرون بیایید. نخستین تکلیف فلسفی شما این است که سعی کنید درکی از خودتان و تخیلتان و تصوراتتان درباره اینکه چه ممکن است باشید، حاصل کنید و از این راه از بند این مدل ثنوی [روح و جسم] خلاص شوید.



اسپینوزا و لایب نیتس

گفت و نحو با
آنتونی کوئین تن

مقدمه

مغی : از مدتها پیش رسم بر این بوده که فلسفه غرب را در سده‌های هفدهم و هجدهم به دو مکتب مخالف تقسیم کنند - مکتب اصالت تجربه در انگلستان و مکتب اصالت عقل در برّ اروپا - و لاک و بارکلی و هیوم را بزرگترین تجربیان بشناسند و دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس را بزرگترین عقلیان. مهمترین مسأله از بسیاری مسائل مورد اختلاف بین آنان این بود که (اگر قضیه را بخواهیم به ساده‌ترین و خامترین وجه بیان کنیم) عقلیان معتقد بودند آدمیزاد فقط با استفاده از ذهنش - یعنی با تفکر، با عقل محض - قادر به کسب شناخته‌های مهم درباره عالم هستی است. تجربیان منکر این موضوع بودند و اصرار داشتند که تجربه همیشه یکی از عناصر ضروری است و هر شناخت ما از آنچه واقعاً وجود دارد، لزوماً باید دست آخر به نحوی از انحا از تجربه منشأ بگیرد. از این گذشته، همچنین از قدیم نظر بر این بوده است که این دو مکتب مخالف عاقبت در اواخر قرن هجدهم به سوی هم آمدند و در فلسفه ایمانوئل کانت با هم جمع شدند.

در این بحث می‌خواهیم به اسپینوزا^۱ و لایبنیتس^۲ پردازیم که، بعد از دکارت، بزرگترین فیلسوفان عقلی بودند. اسپینوزا از نظر زمانی بر لایبنیتس تقدم داشت و در ۱۶۳۲ در آمستردام به دنیا آمد. خانواده اش یهودیانی اهل پرتغال بودند که بعد از دوره تفتیش عقاید در اسپانیا، در جستجوی آزادی دینی به هلند آمده بودند. اسپینوزا با اینکه در جامعه

1. [Baruch (Benedict)] Spinoza

2. [Gottfried Wilhelm von] Leibniz

یهودی بسته‌ای بزرگ شده بود و درس خوانده بود، در مقابل سنت پرستی دینی طغیان کرد و در بیست و چهار سالگی مراجع یهود تکفیرش کردند. ولی خوشبختانه چون هم بر حسب خلق و خو و هم به حکم اوضاع و احوال، متمایل به تنهایی بود، برای اینکه به کارش برسد در زندگی انزوا اختیار کرد و حتی پیشنهاد دانشگاه هایدلبرگ را برای احراز مقام استادی در آنجا رد کرد و با تراشیدن عدسی برای عینک و میکروسکپ و تلسکوپ روزگار می‌گذرانی. عقیده بر این است که این پیشه و استنشاق روزانه گرد شیشه سرانجام بیماری ریوی او را تشدید کرد و به مرگش در سن چهل و چهار سالگی انجامید. به تصدیق همه، شاهکار او کتابی است به نام اخلاق^۱ که در واقع راجع به سراسر فلسفه بحث می‌کند و در ۱۶۷۷ - سال مرگ نویسنده، منتها پس از فوت او - منتشر شد. کتاب دارای این ویژگی جالب توجه است که مستقیماً به سبک هندسه اقلیدس نوشته شده، یعنی از چند اصل متعارفی و مفهوم اولیه شروع می‌کند و از طریق منطق قیاسی، به اثبات سلسله‌ای دراز از قضایای پیاپی می‌پردازد که همه شماره‌گذاری شده‌اند و مجموعاً نقشه پی کل عالم هستی را تشکیل می‌دهند. این کتاب را اغلب بالاترین نمونه یک نظام فلسفی خودبسنده و وافی بنفس می‌دانند که هدفش تبیین همه چیز است.

یک سال پیش از مرگ اسپینوزا، سلسله ملاقاتهایی بین او و لایب‌نیتس، یعنی دومین فیلسوف مورد مطالعه ما در این بحث، دست داد که یکی از موارد نسبتاً نادر دیدار و گفت و گوی رویارو میان دو تن از بزرگترین فلاسفه است. لایب‌نیتس شخصیتی یکسره به عکس اسپینوزا داشت: درباری و دیپلمات و دائم‌السفر بود و در بسیاری از کشورها افتخاراتی کسب کرد. از این گذشته، یکی از بزرگترین کسانی در فرهنگ ما بود که بر علوم متعدد احاطه داشت. مفهوم انرژی جنبشی [یا سینتیک]^۲ را او وضع کرد. بدون اینکه اطلاع داشته باشد نیوتن هم دست به چنین کاری زده، حساب جامع و فاضل [یا انتگرال و دیفرانسیل]^۳ را ابداع کرد و نوشته‌اش در این زمینه پیش از اثر نیوتن منتشر شد. در واقع ما هنوز تا

1. Ethics.

2. kinetic energy

3. calculus

امروز از نشانه‌های ابداعی او استفاده می‌کنیم نه از علامتهای نیوتن. گذشته از اینها همه، لایب‌نیتس یکی از بزرگترین فلاسفه بود.

لایب‌نیتس در ۱۶۴۶ در لایپزیک به دنیا آمد و در ۱۷۱۶ در هانور درگذشت. در دوره تحصیل آنچنان هوش و استعدادی از خودش نشان داد که در بیست و یک سالگی به او پیشنهاد استادی دانشگاه شد. ولی او هم مانند اسپینوزا این پیشنهاد را رد کرد، منتها به دلیل معکوس، یعنی چون می‌خواست مرد دنیا بشود. بیشتر عمرش را در دربار هانور در خدمت دوکهای آن سامان گذرانید و یکی از همین دوکها بود که بعدها به نام جرج اول پادشاه انگلستان شد. لایب‌نیتس هر کاری را که بشود تصور کرد شخصی در این سمت بکند، می‌کرد و، بنا بر این، آثار فلسفیش را، باصطلاح، در اوقات فراغت می‌نوشت. نوشته‌هایش بسیار زیاد است، هر چند بیشتر به صورت مقالات کوتاه تصنیف شده. تقریباً هیچ یک از آثارش در زمان حیات خودش منتشر نشد. علاوه بر این، با اشخاص گوناگون در کشورهای مختلف مکاتبه می‌کرد. هم حجم این مکاتبات بسیار درخور توجه است و هم اهمیتشان از نظر فلسفی. از کارهای برجسته او *مونادولوژی*^۱ و *گفتار در مابعدالطبیعه*^۲ است و کتابی به نام *تحقیقات جدید درباره فهم انسانی*^۳ که در آن نکته به نکته با جان لاک که تقریباً معاصر او بوده وارد بحث شده است.

برای بحث درباره اسپینوزا و لایب‌نیتس، از آنتونی کوئین‌تن^۴، رئیس هیأت مدیره کتابخانه بریتانیا، دعوت کرده‌ام که هم به عنوان فیلسوف مشهور است و هم به عنوان یکی از مورخان فلسفه.

-
1. *Monadology*. 2. *The Discourse on Metaphysics*.
 3. *New Essays Concerning Human Understanding*.
 4. Anthony Quinton

بحث

مغی : شك نیست که می‌خواهیم درباره‌ی ایس دو فیلسوف به‌طور جداگانه بحث کنیم. ولی پیش از این کار، آیا چیزی هست که درباره‌ی هر دو بخواهیم بگوییم و ذکرش سودمند باشد؟

کولین فن : بله، تصور می‌کنم هست؛ همان چیزی که خودتان در ابتدا گفتید؛ نوعی طبقه‌بندی شسته رفته و راحت و متعارف. دو گروه مخالف از متفکران به‌ما می‌دهند، هر کدام متشکل از سه نفر: سه انگلیسی تجربی مشرب، لاک و بارکلی و هیوم، و سه اروپایی عقلی مسلک، دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس. هم قدر مشترک سه متفکر عقلی، سبک و هدفشان بود؛ هم قدر مشترک سه متفکر تجربی. شرایط و دستور کار را دکارت برای همگروهانش تعیین کرد. برداشتی که دکارت با بکار انداختن عقل محض از دنیا بدست آورد، نسبتاً سراسر است بود. او «خویشتن» آدمی را با همه تشخص و تعین و تمایز و استقلالش به‌شکلی قابل شناخت حفظ کرد و چون خدایش صورت شخص نداشت، به‌بیانی که به‌هر حال نزد معاصرانش مفهوم بود، قائل به‌هستی صانع بود و ادعا داشت که می‌تواند وجود او را ثابت کند. بعلاوه، دنیای مادی را هم - ولو با سلب بعضی کیفیات زنده و رنگارنگ و عطرآگین آن - به‌شکلی قابل شناخت نگاه داشت. در برداشتی از دنیا که شما به‌وسیله‌ی روش عقلی به‌آن می‌رسید، مانند کسی که بخواهد یک دستگاه کامل هندسه بوجود بیاورد، از چند قضیه بظاهر بدیهی شروع می‌کنید و بعد بر پایه‌ی این مقدمات بدیهی و به‌شیوه قیاس منطقی، استنتاج‌هایی می‌کنید. اسپینوزا و لایب‌نیتس نتایجی با این روش بدست آوردند که از جهات گوناگون و بیشتر مخالف، با درک روزانه مردم

عادی از جهان تفاوت داشت. دکارت در مقایسه با این دو، فقط سرگرم حفظ ظاهر بود. اسپینوزا و لایب‌نیتس می‌گفتند حقیقت حال دنیا بسیار با آنچه به‌نظر اشخاص عادی می‌رسد، فرق دارد.

مگی: به عبارت دیگر، هر دو می‌گفتند که جهان دارای حقیقتی بنیادی است که با مشاهده و تجربه عادی قابل درک نیست و فقط به‌روش فلسفی آشکار می‌شود.

کولین‌تن: درست است. دنیای هر دو فیلسوف، دنیای بسیار شگفت‌انگیزی است، ولی در هر یک از دو مورد کاملاً با دیگری تفاوت دارد. هر دو ادعا دارند که به‌پیروی از قواعد کلی دکارت، یک روش را دنبال می‌کنند. دنیای اسپینوزا یکتا و وحدانی است چون او می‌گوید تنها موجود حقیقی، کل جهان است که هم دارای ابعاد یا ممتد است - یعنی در مکان گسترده شده - و هم در عین حال نفسانی است، یعنی منظومه‌ای از تصورات یا معانی بهم پیوسته است. اما به‌نظر لایب‌نیتس، دنیای حقیقی مرکب از بی‌نهایت چیزهای صرفاً روحانی است. هر چیز مادی - حتی خود مکان، یعنی جایگاه ماده - صرفاً نمود یا ظهور - یعنی یکی از محصولات فرعی - جهان حقیقی است که خودش مرکب از شمار بیکرانی مراکز روحانی است.

مگی: جهان خودش جای بسیار شگفتی است و، بنا بر این، حقیقتش هم ناچار باید شگفت‌انگیز باشد. برتراند راسل در کتاب مسائل فلسفه^۱ می‌نویسد: «حقیقت امر در مورد اشیاء مادی باید عجیب باشد. ممکن است دست‌یافتنی نباشد، اما اگر فیلسوفی معتقد باشد که به‌آن دست یافته، عجیب بودن چیزی که او به‌عنوان حقیقت عرضه می‌کند، نباید دلیلی برای اعتراض به عقایدش محسوب شود.» من سخت با این گفته موافقم.

خوب، اجازه بدهید شروع کنیم به بحث درباره اسپینوزا و لایب‌نیتس به‌طور جداگانه و اول بپردازیم به اسپینوزا. فلسفه اسپینوزا، چنانکه خودتان هم کمابیش به‌طور ضمنی فرمودید، نظام یا دستگاه واحد بسیار

مبسوط و مفصلی است عبارت از معانی یا تصوراتی که گفته می‌شود با حقیقت جهان مطابقت دارند. منتها وقتی کسی بخواهد هر نظام یا دستگاهی را تشریح کند، درست معلوم نیست از کجا باید شروع کند چون هر چیز در آن قائم به چیز دیگری است. خود شما از کجا شروع می‌کنید؟

کوئین تِن: تصور می‌کنم پیش از اینکه کسی به جزئیات ماهوی نظام فلسفی اسپینوزا برسد، بهتر است چیزی دربارهٔ روش او بگوید. خودش می‌گوید که مطالب کتابش، اخلاق، «مطابق اسلوب هندسه، به‌برهان ثابت شده‌است.» خود شما هم در ابتدا تذکر دادید که او این مطالب را به کمک ابزارهایی که در هندسه از قدیم به‌ارث رسیده، بیان می‌کند؛ یعنی اصول متعارفی و اصول موضوعی و تعاریف و قضایا، و در پایان هر فقره استدلال، علامت QED [= فهوالمطلوب]، درست مثل برهان در هندسه. ولی عجیب است که فلاسفه به‌طور کلی توجهی به‌برهانهای اسپینوزا نکرده‌اند. کسی کار او را مخزن استنتاجهای جالب توجه تلقی نمی‌کند، در حالی که از لایب‌نیتس چنین تصویری وجود دارد. بنا بر این، شاید روش اسپینوزا - یعنی این اسلوب صریحاً و عمداً هندسی - با اینکه از لحاظ سبک واضح‌ترین خصوصیت کار اوست، جنبهٔ برآستی مهم آن نباشد. آنچه اهمیت دارد بینش عارفانه‌ای است که جهان در آن موجودیت مطلقاً واحد پیدا می‌کند و هر گونه بخش‌بندی عالم - خواه به‌اجزاء، مانند نفوس یا اشیاء مادی، و خواه به‌اقسام، مثل امور نفسانی و مادی - به قیمت شکستن و بسی‌اندام کردن آن تمام می‌شود و بنایش بر کج فهمی است.

مگی: درك این تصور برای خیلی از مردم بسیار مشکل است که کل هستی سراسر يك چیز است و همهٔ اشیاء و امور، از جمله افراد انسان، فقط جنبه‌ها یا وجوه یا حالات مختلف آن هستند. ممکن است کمی بیشتر این موضوع را برای ما بشکافید؟

کوئین تِن: تصور می‌کنم در اینجا هم باز باید لحظه‌ای برگردیم به دکارت، ولی قول می‌دهم که دیگر این کار را نکنم. تعریف دکارت از جوهر، نفوذ و رواج فراوان پیدا کرد. تصور جوهر در فلسفه به‌معنای تصور چیزی است که حقیقتاً وجود دارد؛ یعنی اجزاء سازندهٔ حقیقی جهان،

به تمکیک از امور ثانوی یا اشتقاقی که صرفاً باید سایه یا جای پای هستی حقیقی محسوب شوند. دکارت جوهر را آن چیزی تعریف کرد که «برای اینکه وجود داشته باشد نیازمند هیچ چیز جز خودش نیست.» اگر این تعریف را به معنای حقیقی بگیریم، چنین لازم می‌آید که تنها جوهر حقیقی خداوند است - البته با فرض اینکه چیزی به اسم خدا وجود دارد (و دکارت معتقد بود می‌تواند ثابت کند که ضرورتاً باید وجود داشته باشد) - زیرا سوای خداوند، همه چیزهای موجود، مانند نفوس بشری و اشیاء مادی (از جمله جسم انسان)، در مرتبه وجود به خداوند محتاجند که آفریدگار آنهاست. بنا بر این، هیچ چیزی جز خدا نمی‌تواند کاملاً مدعی عنوان جوهر باشد. دکارت عقیده داشت که خداوند یگانه جوهر مطلق است؛ ولی برخلاف اسپینوزا، این مطلب را گفت و گذشت و بر آن تأکید نکرد. قائل به این امکان شد که نفس و جسم دست کم می‌توانند به طور نسبی جوهر باشند و صرف نظر از قائم بودن به خدا، ثبوت و تقرر ذاتی داشته باشند و از این جهت با اندیشه و احساس و سایر آثار نفس یا شکل و اندازه جسم تفاوت کنند که به هیچ معنا جوهریت ندارند. اما اسپینوزا نکته‌ای را که دکارت گفته بود مبنی بر اینکه خداوند یگانه جوهر حقیقی است، کاملاً جدی گرفت و مصر بر این شد که تنها يك جوهر حقیقی وجود دارد و فقط يك چیز است که - اگر بخواهیم عبارت او را به طور تقریبی ترجمه کنیم - علت خودش است و ماهیتش علت وجودش است و طبیعت ذاتیش این است که وجود داشته باشد. نتیجه‌ای که او، برخلاف دکارت، گرفت این بود که یگانه چیزی که این حکم درباره اش صدق می‌کند، کل هستی است، یعنی مطلقاً همه چیز، نه خداوند آفریننده‌ای که از جهان آفریده خودش متمایز و جدا باشد. تنها عنصر طرح عظیم اسپینوزا که به طور مبهم با شعور عادی سازگاری دارد این مدعای اوست که این جوهر یکتا، این کل مطلق شامل همه چیز، در واقع همان طبیعت، یعنی دنیای مادی مکان و زمان، است که در عین حال (و این قسمت کمتر با شعور عادی وفق می‌دهد) همان خداست.

مغی: این یکی از برهانهایی است که اسپینوزا برای اثبات وحدت ذاتی و ربوبیت ذاتی هر چیز مشتق از مفهوم ذات نامتناهی خدا بکار برده

است. اگر خدا نامتناهی باشد، هیچ چیزی نیست که خدا آن چیز نباشد. یا برای اینکه مطلب را کمی روشنتر بیان کرده باشیم، اگر جهان از خداوند جدا باشد، خدا دارای حد و مرز می شود و در آن صورت باید گفت متناهی است نه نامتناهی. اگر خدا نامتناهی باشد، حمد صدقش مساوی با همه چیز می شود.

گوئین تن: به نظر من، این قانع کننده ترین طرز استدلال در دفاع از نظریه اسپینوزا است که پیش از او هم در فلسفه سابقه داشته. او به بسیاری دلایل دیگر هم برای اثبات مدعایش متشبت می شود، ولی ما حاصل همه استدلالها این است که فقط يك چیز وجود دارد که علتش در خودش است. علت هر چیز دیگری خارج از خود اوست. این يك چیز را، چنانکه گفتم، اسپینوزا همان کل طبیعت می داند و از آن شگفت انگیزتر اینکه می گوید این همان خداست.

مگی: آیا تصور نمی کنید فاصله عظیمی بین این دو تصور وجود داشته باشد؟ اینکه کسی کل هستی را ذاتاً واحد بداند يك چیز است و اینکه آن کل واحد را ربوبی تشخیص بدهد، کاملاً چیز دیگر. به نظر شما چرا اسپینوزا این قدم آخر را برای پشت سر گذاشتن آن فاصله برداشت؟

گوئین تن: تصور می کنم، به نظر اسپینوزا، به دلیل کمال خداوندی است که طبیعت را نمی شود به عنوان محصول فرعی منفعل و بی کنش فعالیت خدا درک کرد. طبیعت، کل هر چیزی است که هست و علتش در خودش است و، بنا بر این، از این حیث موجودی کامل است، یعنی در واقع کاملترین موجودی که امکان دارد وجود داشته باشد و لذا مستحق نام خداوند است. تنها خدایی که اسپینوزا حاضر به پذیرفتنش بود، خدایی بود که عین کل چیزهای طبیعی باشد.

مگی: فرمودید که چیز براستی مهمی که از اسپینوزا حاصل می کنیم بینش عارفانه ای درباره چگونگی جهان است، نه سلسله ای از براهین. به نظر من، آن بینش را این طور ممکن است در قالب الفاظ بیاوریم که بگوییم اگر کل هر آنچه را هست «طبیعت» بنامیم، می توانیم علم داشته باشیم که، بر حسب مصطلحات ما، ممکن نیست چیزی فوق طبیعی یا قلمروی فوق طبیعی وجود داشته باشد و می توانیم بیقین بدانیم که ممکن



باروخ (بندیکت) اسپینوزا (۱۶۳۲-۷۷)

نیست خدا بیرون از طبیعت باشد.

کولین لِن : اعتقاد اسپینوزا همین است. برخلاف تعالیم سنتی دینی، خدا و طبیعت را نمی‌شود دو چیز متمایز تصور کرد چون در آن صورت هر کدام دیگری را محدود می‌کند. خدا موجودی ناقص خواهد بود که این فکر مستلزم تناقض است و جهان مخلوق هم ناقص خواهد بود چون آفریننده آن موجودی ناقص و ناتمام است.

مگی : اسپینوزا به علت قائل شدن به این نظر، برای بغرنج‌ترین مسأله به ارث رسیده از دکارت - یعنی مسأله کنش و واکنش بین نفس و ماده - پاسخی دندان‌شکن پیدا کرد و در مقامی قرار گرفت که بگوید به معنای مفروض ممکن نیست کنش و واکنشی وجود داشته باشد زیرا نفس و ماده در واقع يك چیزند که از دو جنبه مختلف لحاظ می‌شوند. به همین دلیل نظم‌هایی که ما درك می‌کنیم باعث این پندار باطل می‌شوند که رابطه علت و معلول وجود دارد.

کولین لِن : شك نیست که رابطه نفس و جسم مشکل خاصی برای دکارت ایجاد کرد و او پاسخی دلبرانه، هر چند نه کاملاً خرسند کننده، به آن داد. او این دو قلمرو هستی را نوعاً متفاوت ولی، با اینهمه، در کنش و واکنش با هم می‌دانست و می‌گفت نفس گرچه ذاتاً بکلی غیر فیزیکی است، می‌تواند سیر جریانهای فیزیکی را در دستگاه اعصاب منحرف کند. اسپینوزا، مثل خیلی از کسانی که بعد از دکارت آمدند، به هیچ وجه این فکر را قبول نداشت و به شیوه‌ای کاملاً خاص خودش آنچه را دکارت تقسیم کرده بود، یکی کرد. مورخان فلسفه اغلب معتقد بوده‌اند که بهترین راه فهم اسپینوزا، تصور او به عنوان کسی است که می‌خواسته همین مشکل دکارت، یعنی رابطه نفس و جسم، را حل کند. اما، به نظر من، چنین تصویری از هدف اسپینوزا قدری ناراست. اسپینوزا در پی هدفی بزرگتر، یعنی برداشتی صحیح و همه‌گیر از امور است. وقتی این فرض بنیادی را بسط و پرورش می‌دهد که جوهر واحد، نامتناهی است، می‌گوید این جوهر همه چیز را در بر می‌گیرد و هیچ چیزی خارج از او نیست - تصویری که اگر مساوی تصور نا کرانمندی یا عدم تناهی نباشد، به هر حال نزدیک به آن است - و اضافه می‌کند که خدا یا طبیعت، یعنی همان جوهر واحد و

کل هر آنچه هست، صفات^۱ بی نهایت دارد. این حرف سرگردان کننده است. سرگردان کننده است چون معلوم می شود که فقط دو تا از این صفات برای ما قابل فهم است و بقیه را باید صرفاً بر سیل حسن ظن بپذیریم. باید هر طور شده این تصور بی شکل را هضم کنیم که آنچه هست، آنقدر صفات بیشمار دارد که برای ما قابل تصور نیست. دو صفتی که ما می شناسیم، یکی علم^۲ یا آگاهی^۳ است و دیگری بعد یا امتداد^۴، یعنی اشغال کردن مکان. اسپینوزا اضافه می کند که در بافت همه گیر این جوهر واحد، بعضی شکلهای محلی و موقت، مثل چروک پارچه، بوجود می آید و اسم این چروکها را حالات^۵ می گذارد که طبیعت حقیقی آن چیزی است که ما معمولاً تصور می کنیم ذاتاً ثابت و پا برجاست، از قبیل این میز یا صندلی یا خود ما یا دوستان ما یا کوه هیمالیا. هر يك از این چیزها، برای ما در زندگی روزانه، امری دارای هویت مشخص و حدود روشن و معین است ولی، به نظر اسپینوزا، یکی دیگر از شکلهایی است که بافت کل هستی اینجا و آنجا به خود می گیرد.

مگی: مثل امواج دریا.

کولین تن: دقیقاً، امواج دریا یا چروک پارچه. هر يك از این حالتها، هم برخوردار از آگاهی است و هم دارای بعد یا امتداد. بنا بر این، مراحل یا چروکهای هستی همه در آن واحد دو جنبه دارند: یکی نفسانی و دیگری جسمانی. آنچه در اینجا مطرح است به هیچ وجه مسأله دو چیز کاملاً جدا نیست که اتفاقاً همگام شده باشند یا به موازات هم پیش بروند. هر دو يك چیزند که از دو جهت مختلف لحاظ می شوند. یکی از نتایج خاص و شایان ذکر قضیه این است که، به نظر اسپینوزا، نفس و جسم جدا نشدنی یا انفکاک ناپذیرند، کما اینکه او نفس انسان را تصور جسم او توصیف می کند. این نظر جایی برای جاودانگی یا بقای نفس باقی نمی گذارد. بقای نفس همچنین به موجب این نظریه علی الاصول رد می شود

1. attributes

۲. thought این تعبیر به این معنای خاص در اسپینوزا از شادروان فروغی است و کاملاً هم درست است. (مترجم)

3. consciousness

4. extension

5. modes

که نفس یکی از حالتهاست و همه حالات فانی و در گذرند.

مگی: ما هر دو در این بحث اهمیت فراوان برای این حقیقت قائل شده‌ایم که اولاً اسپینوزا در بیان فلسفه‌اش هندسه اقلیدس را الگو قرار داده و ثانیاً عقیده دارد که نظام اندیشه‌هایش مستقیماً بازتاب نظام جهان است. ظاهر امر این است که در يك نظام قیاسی جایی برای عدم موجبیّت^۱ [یا اختیار] نیست. ممکن است بفرمایید اسپینوزا نسبت به این مسأله که آیا انسان مختار است یا نیست، چه نظری دارد؟

کوئین‌کن: به عقیده اسپینوزا، مفهوم عادی آزادی یا اختیار که شعور عامه به آن حکم می‌کند - یعنی این تصور که فرد آدمی گاهی بتواند خودانگیخته عمل کند و بدون اینکه عملش معلول علتی دیگر باشد علت برای امور قرار بگیرد و با خودانگیختگی محض صاحب اختیار باشد - از محالات است؛ پندار پوچی است که به سبب بی‌اطلاعی ما از علل اعمالمان پدید می‌آید. از طرف دیگر، او همچنین می‌گوید که چیزی هم به اسم اسارت یا بندگی انسانی هست. ولی چون انسانها تا ابد و به طور قطعی محکوم به بندگی نیستند و می‌توانند از این وضع خلاص شوند، به قسمی آزادی دسترس دارند. بندگی عبارت از این است که انسان به بعضی علتها جز علل دیگر وادار به عمل شود. بعضی علل هست که ممکن است از آنها تحت عنوان کلی عواطف انفعالی یا کارپذیر^۲ یاد کنیم، از قبیل کینه و خشم و ترس، و باعثشان در ما تأثیر ناکام‌کننده بعضی از بخشهای دنیای خارج است. ولی، به عقیده اسپینوزا، علاوه بر اینها ما دارای عواطف فعال^۳ هم هستیم که در نتیجه فهم ما از شرایطمان در دنیا، یعنی پی بردن به حقیقت رویدادها، بوجود می‌آیند. هرچه اعمال ما بیشتر معلول عواطف فعال و کمتر عواطف انفعالی باشند، کمتر در بندگی و اسارتیم و بیشتر خودمان هستیم. این تنها نوع آزادی انسانی است که اسپینوزا حاضر به قبول آن است.

مگی: تصور نمی‌کنم تا پیش از اسپینوزا هیچ يك از متفکران اروپایی این اندیشه را به میدان آورده بود که پی بردن شما به اینکه منشأ

یا سرچشمه نهانی احساسات و اعمالتان چیست، با اینکه به معنای واقعی، آزادی یا اختیار شما را افزایش نمی‌دهد، به معنای مهم دیگری تأثیر رهایی بخش در شما خواهد گذاشت چون شما را از قید ناکامی - و بنا بر این، از شر ناشادمانی و خشمی که در نتیجه ناکامی بوجود می‌آید - نجات خواهد داد و ناکامی خودش معلول این است که می‌بینید اسیر نیروهایی هستید که سر از کارشان در نمی‌آورید. پی بردن به سرچشمه نهانی احساسات و اعمال به قبول و رضا می‌انجامد و قبول و رضا به نوبه خود به احساس رهایی از قید و بند و مضیقه‌ها منجر می‌شود و این نه تنها سعادت و خوشی شما را افزایش می‌دهد، بلکه خودش رمز سعادت است. این اندیشه به صورتهای گوناگون بارها و بارها از زمان اسپینوزا به بعد مطرح شده است و، از جمله، اندیشه محوری در تفکر فروید و روانکاوی بوده است.

کولین تن : تصور می‌کنم حق با شماست. یا ممکن است نگرش اسپینوزا را نسبت به وضع انسان در جهان، مبتنی بر بی‌اعتنایی به لذت و رنج تلقی کنیم، یعنی اینکه دنیای دور و بر ما عنایت خاصی به ما ندارد و، بنا بر این، بر ماست که با مهار کردن عواطفی که در نتیجه تأثیر دنیا به جوش می‌آیند، قدرت جهان را برای اینکه به ما رنج برساند، کاهش بدهیم. البته درست می‌گویید که حرف اسپینوزا منحصر به این نیست. او نمی‌گوید که ما می‌توانیم با یک تلاش عظیم و سهمگین این عواطف انفعالی اندوه‌برانگیز و اسف‌آور را سرکوب کنیم یا بر آنها چیره شویم. می‌گوید از طریق عقل و با درک جهان می‌توانیم کاری کنیم که این عواطف کم‌کم محو و زائل شوند و عواطف فعال جایشان را بگیرند. والاترین اینگونه عواطف، به قول خود او، «عشق عقلی به خدا» است که ملازم با درک فلسفی و عبارت از فهم همه جانبه طبیعت کل جهان است.

مگی : به یک تعبیر، قدری عجیب بنظر می‌رسد که مردم معمولاً تصور می‌کنند اسپینوزا متفکری دینی یا شبه‌دینی است، در حالی که برآستی او معتقد به وجود خدایی دارای صفات شخصی نبوده است و نه به بقای نفس

ایمان داشته نه به آزادی اراده یا اختیار. اغلب او را وحدت وجودی^۱ توصیف می‌کنند و حتی تصور بر این است که در میان فلاسفه همان‌طور که هیچ‌کس مثل شوپنهاور بدبین یا مثل هیوم شکاک یا مثل لاک آذادپخواه نبوده، هیچ‌کس هم در اعتقاد به وحدت وجود به‌پای اسپینوزا نمی‌رسیده. آیا، به نظر شما، این تصور از او درست است؟

کوئین فن : به نظر من، کسانی که او را وحدت وجودی می‌دانند یقیناً درست فکر می‌کنند و این فکر به هیچ وجه به معنای این نیست که او آدمی برآستی مذهبی نبوده است. برای اینکه اول به روش منفی به این نتیجه برسیم، فیلسوف انگلیسی تقریباً معاصر او تامس هابز^۲ را در نظر می‌گیریم که بسیاری از عقایدش تا حد زیادی با نظریات اسپینوزا مطابقت داشته. هابز آدمی بود که هیچ چیز زنده دلی و نشاط را از بین نمی‌برد و، با وجود این، علی‌الاصول نسبت به کائنات عموماً و به طبیعت بشر خصوصاً بدبین بود و گرچه بر سبیل ادب یا احتیاط گاهی اسمی از خدا می‌برد، آشکارا ملحد بود و تفاوت بزرگش با اسپینوزا در این بود که نگرش دنیوی راسخ داشت و اثری از دینداری و پارسایی و احترام به مقدسات در کارش نبود. اسپینوزا هم نظری بسیار شبیه هابز در خصوص طبیعت واقعی جهان داشت ولی برخوردش با آن بکلی متفاوت بود. برخورد اسپینوزا برخوردی است ذاتاً دینی، آمیخته با احساس هیبت و احترام توأم با فروتنی و خشوع و استغراق در مراقبه و تفکر. ما به دلیل طرز فکر تنگ و محدودی که از مسیحیت کسب کرده ایم از دلک حقیقت دینی برخورد اسپینوزا عاجزیم و شرط‌هایی قرار می‌دهیم که مصداق عام ندارند. برداشتی که در سنت فرهنگی ما از خدایی دارای صفات شخصی و قهار و غیور وجود داشته، در مورد اسپینوزا از کل نظام کائنات وجود دارد و، بنا بر این، به این جهت نباید او را بیدین تصور کنیم. دینداری اسپینوزا تا اندازه‌ای شبیه دینداری وردزورث^۳ است.

1. pantheist

۲. Thomas Hobbes (۱۶۷۹-۱۵۸۸). فیلسوف انگلیسی. (مترجم)

۳. William Wordsworth (۱۸۵۰-۱۷۷۰). شاعر انگلیسی. (مترجم)

مگی : اسپینوزا در یکی از نوشته‌هایش در بیان اینکه خدا و طبیعت را یکی می‌داند، تعبیر مؤثری بکار برده که بسیار به دل من نشیند. می‌گوید درك این امر برای هیچ کس دشوار نیست که کسی عشق شورانگیز به طبیعت داشته باشد؛ ولی اگر چنین کسی توقع کند که طبیعت هم متقابلاً به او عشق بورزد، خواهیم گفت دیوانه است. خوب، از آنجا که طبیعت همان خداست و غیر از او نیست، پس آنچه گفتیم در مورد خدا هم صدق می‌کند. عشق ورزیدن به خدا ما را به سعادت می‌رساند، ولی پوچ و بیمعناست که توقع کنیم خدا هم عاشق ما باشد.

کوئین تن : کاملاً درست است. مشابه این نظر درباره جایگاه انسان در کائنات، در بعضی اقسام متعالی و ظریف کیش بودا هم دیده می‌شود. باید تصدیق کرد که در نظام عاطفی زندگی بشر به طور کلی، اینچنین برخوردها حقیقتاً کیفیت دینی دارند ولو موضوعشان با موضوعات مألوف برخورد دینی در فرهنگ ما تفاوت کند.

مگی : آریا، به نظر شما، تربیت و آموزش اسپینوزا مطابق موازین یهودیت ارتدکس، تأثیری در قائل شدن او به اینگونه نظریات داشته است؟

کوئین تن : نظر اسپینوزا درباره دوتا از موضوعات سه گانه بزرگ فلسفی که کانت عنوان کرده - یعنی خدا و اختیار و خلود نفس - نزدیک به عقاید یهود است. خدای یهود، برخلاف خدای اسپینوزا، به طرز مقهورکننده‌ای دارای صفات شخصی است. ولی بقای نفس در دین یهود آنچنان جنبه محوری ندارد. در مورد اختیار، دین یهود در دایره رابطه اخلاقی انسان با ذات باری، جایی به استدعا از خداوند و چیزی از او خواستن، اختصاص نمی‌دهد. هرچه خدا بدهد، باید همان را پذیرفت و شکر کرد، برخلاف طرز فکر مسیحی که متمایل به تذلل و تکدی است. در یهودیت، باید با نهایت شکیبایی و تسلیم و بردباری آنچه را خدا می‌دهد قبول کرد. این نظر کاملاً منطبق با نظر اسپینوزا است.

مگی : تصور می‌کنم اگر بخواهیم از بحث کوتاه و سرسری درباره لایب‌نیتس خودداری کنیم، و قتش رسیده که به او بپردازیم. لایب‌نیتس هم مانند اسپینوزا نظام فلسفی عظیم و بهم پیوسته‌ای بوجود آورد ولی،

برخلاف اسپینوزا، همه را در يك كتاب بتنهایی بیان نکرد. افکار فلسفی لایب‌نیتس در توده‌ای از مقالات و نامه‌ها پراکنده است و خواننده باید خودش این اجزا را پهلوی هم بگذارد و نظام فلسفی او را بدست بیاورد. به نظر شما، برای تشریح این نظام از کجا باید شروع کرد؟

کوئین‌تن: اگر کسی بخواهد رساله‌ای تخصصی و جدی درباره لایب‌نیتس بنویسد، احتمالاً باید از بعضی نظریات او در منطق شروع کند. اما برای اینکه باختصار ببیند او چه می‌کرده و هدفش چه بوده، بهتر است از تصویری که او زیر عنوان «موناد» [یا جوهر فرد] مطرح کرده‌است شروع کند. «موناد» همان جوهر است منتها به‌روایت لایب‌نیتس ولی، چنانکه پیشتر گفتم، بکلی نقطه مقابل تصور اسپینوزا از جوهر. مونادها تعدادشان نهایت ندارد و مکانی اشغال نمی‌کنند. چیزهایی هستند روحانی و بدون بعد یا امتداد - یعنی، بااصطلاح، نقطه‌های فلسفی. خداوند موناد است، نفس هر انسان موناد است، بالاترین اجزای سازنده عالم هم همه مونادند.

مگی: ممکن است شرح مفصلتری بدهید که موناد چیست؟

کوئین‌تن: «موناد» لفظی است که لایب‌نیتس به جوهر اطلاق می‌کند. واحدی است منفرد و بخش‌ناپذیر و عنصری. دارای خاصیت‌های متعدد است ولی چون بسیط است، اجزایی ندارد. در ابتدای کتاب مونادولوژی لایب‌نیتس، بحثی درباره موناد آمده‌است که گرچه بنظر می‌رسد اساس بسیاری چیزها باشد، به‌طرز شگفت‌آوری برای شخص با هوشی مثل او، خام و فاقد ظرافت است. می‌گوید هر چیز مرکب، از آنچه بسیط است ساخته شده و بالاترین اجزای بسیط، اجزای سازنده حقیقی جهانند، در حالی که مرکب، محصول فرعی جمع شدن بسائط با یکدیگر است. از طرف دیگر، هر چه مکانگیر باشد، دارای ابعاد یا امتداد است و، بنا بر این، بخش‌پذیر است و، بنا بر این، مرکب است. پس اجزای نهایی جهان بناچار نامتمدند و بعد ندارند و چون این‌طورند، مادی نیستند. در نتیجه، جهان حقیقی از بینهایت نقطه‌های فلسفی ساخته شده و چون این نقطه‌های

بدون بعد و بخش ناپذیر مادی نیستند، پس لاجرم باید روحی باشند. پس جهان عبارت از بینهایت امور نقطه مانند روحی است یا - به قول بعضی و گاهی به گفته خود لایب نیتس - عبارت از نفوس بیشمار. همه چیز همین طور است: از خداوند گرفته که هر چیزی قائم به اوست، تا نفس انسانی که موند خاصی است که منشأ اولین تصور ما از جوهر است، تا آخرین اجزای سازنده آن چیزی که به طور مغشوش تصور می کنیم ماده است.

مغی: این برای اینکه مردم بتوانند یکجا هضم کنند زیاد است. بنا بر این، اجازه بدهید برای اطمینان از روشن شدن موضوع، یک بار من مروری بر رئوس مطالب بکنم. لایب نیتس می گفت که هر چیز مرکبی در عالم باید به عناصر ساده تر تجزیه پذیر باشد. اگر عناصر ساده تر باز هم مرکب باشند، باید باز هم بیشتر تجزیه پذیر باشند. سرانجام ناگزیر به عناصر بکلی بسیطی می رسیم که از آن بیشتر تجزیه پذیر نیستند و آخرین اجزای سازنده جهانند. این عناصر بسیط ممکن نیست مادی باشند چون ماده، بنا به تعریف، دارای ابعاد است و بعد، بنا به تعریف، بخش پذیر است. اما آنچه به تقسیمات بیشتر قابل قسمت نباشد، بناچار بخش ناپذیر است. پس اجزای مرکبه نهایی جهان لامحاله غیر مادیند و ممکن نیست مکانگیر باشند یا فضایی را اشغال کنند.

خوب، فکر می کنم حالا میل داشته باشید به انتقاد از این استدلال بپردازید.

کولین ئن: اولاً لازم نیست کسی بگوید که هر قدر هم به تقسیم چیزی ادامه بدهید، عاقبت باید به جایی برسید که دیگر آن چیز علی الاصول بخش پذیر نباشد. چرا چیزی نباید تا بینهایت قابل قسمت باشد ولو به نقطه ای برسیم که فراتر از آن عملاً نتوانیم آن چیز را بیشتر تقسیم کنیم؟ ولی بگذریم از این نکته. تردستی غریب و غیرعادی لایب نیتس وقتی شروع می شود که می گوید همه چیز از نقطه هایی بخش ناپذیر و بدون ابعاد درست شده. این نقطه ها به این معنا که مکانی را اشغال نمی کنند و در تکه ای از فضا گسترده نمی شوند، غیر مادیند. اما این گفته را به هیچ وجه نمی شود حمل بر این کرد که نقطه های مورد بحث غیر مادیند به این معنا که ماهیت نفس مانند دارند. کاملاً ممکن است در فضا باشند بدون اینکه

هیچ بخشی از آن را اشغال کنند. لایب‌نیتس چون بسی‌چون و چرا این اصل دکارت را پذیرفته بود که هر موجودی یا باید مکانگیر باشد یا از آگاهی بهره‌بردار، فرض را بر این قرار داد که این مونادها یا نقطه‌های نهایی، همان نفوسند. البته او نمی‌گفت که مونادها چون از آگاهی برخوردارند، همگی خود آگاهی هم دارند. تصور می‌کرد موناذ ادراک دارد و از چیزهایی غیر از خودش هم آگاه است، اما قائل به ادراک خود برای موناذ نبود، یعنی توان آگاهی به اینکه چه در درونش می‌گذرد و بخصوص آگاهی از توجه خودش به چیزهای خارج.

مگی: برای اینکه به لایب‌نیتس بی‌انصافی نشده باشد، باید یادآوری کنیم که واژگانی که در این بحث بکار می‌بریم، عقاید او را از حد لازم هم غریب‌تر و نامأنوس‌تر جلوه می‌دهد. فراموش نکنیم که یکی از نظریات بنیادی در فیزیک قرن بیستم این است که ماده نهایتاً قابل برگرداندن به انرژی است و جهان مادی در بالاترین حد از انرژی تشکیل می‌شود. به نظر من، آنچه لایب‌نیتس می‌خواهد بگوید، به‌طور شگفت‌انگیزی نزدیک به همین معناست. می‌خواهد بگوید که ماده از استعداد برای فعالیت ساخته شده ولی خود این استعداد، مادی نیست و امروز ما می‌دانیم که این حرف درست است. اما در قرن هفدهم، تنها واژگانی که برای صحبت دربارهٔ مراکز غیرمادی فعالیت در دسترس مردم بود، تشکیل می‌شد از ذهن و نفس و روح، و لایب‌نیتس هم از همین واژگان استفاده کرده است.

آیا فکر می‌کنید برای اینکه افکارش را نجات بدهم، از افراط به تفریط افتاده‌ام؟

کوئین‌تن: نه، به هیچ وجه. تصور می‌کنم این‌طور بشود گفت که در مورد این استدلال، لایب‌نیتس اقبالش بلند بود و آینده ثابت کرد که حق با اوست. البته نمی‌گویم فکری که در اعماق ذهنش بود و شما به او نسبت می‌دهید اهمیت نداشت، یعنی این فکر که طبیعت که موضوع علوم طبیعی است، اساساً عبارت از وضعی پویاست و یکی از ویژگیهای ذاتیش حرکت یا فعالیت است و دستگاه خشکیده و مرده‌ای نیست که لازم باشد

از بیرون زورش بدهند. اغلب مردم در آن زمان و حتی در ادوار بعد قبول داشتند که طبیعت از ماده در حال حرکت تشکیل می‌شود، اما معتقد بودند که حرکت در ذات ماده نیست و باید از منبعی خارجی به دنیای مادی منتقل شود. لایب‌نیتس قائل به چنین فرضی نشد و گفت که حرکت یا انرژی یا فعالیت - که احتمالاً شایسته‌ترین لفظ کلی برای ادای این مقصود است - در ذات اجزای تشکیل دهنده دنیاست.

مگی: لایب‌نیتس از بسیاری جهات چشمگیر و به طرز خیره‌کننده‌ای متفکری امروزی است و ما هنوز این نکته را واقعاً آشکار نکرده‌ایم. خواندن آثارش بندرت مانند خواندن نوشته‌های شخصیتی مربوط به یکی از عصرهای دیگر است و بیشتر مثل خواندن نوشته کسی تقریباً هم‌عصر ماست. آمیزه قدرت منطقی فوق‌العاده در او توأم با بیان روشن استثنایی و تواناییهای یک ریاضیدان بزرگ، یادآور کسانی مانند فرگه و راسل است.

اجازه بدهید از آنچه به نظر من جنبه امروزی کار اوست مثال تازه‌ای بیاورم. لایب‌نیتس نخستین کسی بوده که نظریه‌ای را که از زمان او تا امروز در فلسفه نقش اساسی داشته، بصراحت و بتفصیل صورت‌بندی کرده. استدلال او این بود که هر خبر یا گزاره صادق یا کاذب باید متعلق به یکی از دو قسم باشد. اولاً گزاره ممکن است صادق باشد به نحوی که تعریف به حد صادق است. اگر بگوییم: «همه افراد مجرد در انگلستان غیر متأهلند»، لازم نیست کسی برای تعیین صدق یا کذب این قضیه دست به بررسی اجتماعی بزند. بدون اینکه کسی بخواهد واقعیات خارجی را در نظر بگیرد، می‌تواند بگوید که این خبر صادق است چون صدقش ضروری است به حکم معنای الفاظی که در آن استعمال شده. اما قسم دیگری گزاره هست که فقط پس از احراز واقعیات مربوط ممکن است به صدق یا کذب حکم کرد. اگر من بگویم: «میمونی در اتاق پهلویی است»، ممکن است چنین چیزی صحت داشته باشد یا نداشته باشد و تنها راه تعیین صحت و سقم مطلب این است که برویم نگاه کنیم.

پس این فرق فوق‌العاده مهم بدست می‌آید بین گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان را باید با تحلیل خود گزاره احراز کرد - و از زمان لایب‌نیتس به



گوتفريد ويلهلم لايب نيتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶)

«گزاره‌های تحلیلی» معروف شده‌اند - و گزاره‌هایی که صدق یا کذبشان فقط با فراتر رفتن از خود گزاره و سنجیدنش با چیزی خارج از خودش احراز می‌شود. این قسم گزاره‌ها را «گزاره‌های ترکیبی» می‌گویند. آیا تصور نمی‌فرمایید لایب‌نیتس اولین کسی بود که این مطلب را به‌طور جامع و واضح تشریح کرد؟

کولین کن: کاملاً درست است. پیشتر خودتان متذکر شدید که لاک تقریباً هم‌عصر لایب‌نیتس بود. لاک هم به اجمال به فرق بین حقایق عقلی^۱ و حقایق واقعی^۲ اشاره می‌کند، منتها صورت‌بندی این فرق نزد او کاملاً معین و روشن نیست؛ در لایب‌نیتس روان و روشن است. يك طرف، حقایق عقلی است، یعنی چیزهایی که انکارشان بدهاتماً مستلزم تناقض است و، بنا بر این، به‌موجب اصل امتناع تناقض و فقط به‌دلایل منطقی، راستند. طرف دیگر، حقایق واقعی است، یعنی خبر یا گزاره‌ای که انکارش مستلزم تناقض نیست و از وضعی خبر می‌دهد که می‌تواند طور دیگری باشد. اشکال در این است که لایب‌نیتس ملتزم به‌مسائلی در فلسفه شده که این فرق، تحت فشار آن مسائل، تقریباً محو می‌شود. بعد از این فرق، لایب‌نیتس دوباره تمیز می‌گذارد بین حقایق عقلی **مقناهی** که ما هم می‌توانیم ببینیم انکارشان مستلزم تناقض است، و حقایق عقلی **نامقناهی**، یعنی چیزهایی که به‌نظر ما ممکن‌الصدق^۳ است [یا صدقشان واجب نیست] ولی نزد عقل نامقناهی خداوند بدهاتماً انکارناپذیر است. تحول فکری مزبور ناشی از این تصور لایب‌نیتس است که هر چیزی، به‌قول او، مفهوم فردی کاملی دارد شامل کلیه اموری که درباره آن صدق می‌کنند و همه خاصیت‌هایی که انتسابشان به آن چیز صحیح است. هرچیزی که مفهوم کامل متفاوتی داشته باشد، ضرورتاً غیر از چیزهای دیگر است. پس لازم می‌آید که هر خاصیتی در شیء ضرورتاً مال آن شیء باشد. تنها يك خاصیت است که مفهوم کامل لایب‌نیتس عموماً شامل آن نیست.

مگی: مقصودتان البته وجود است. به‌نظر لایب‌نیتس، فقط خدا ضرورتاً وجود دارد [یا واجب‌الوجود است]. وجود هر چیز دیگری بستگی

دارد به اینکه خداوند بخواهد به آن شیء ممکن الوجود، هستی بدهد یا نه. **کولین فن :** دقیقاً. شماره افراد ممکن الوجود بینهایت است، یعنی هر چیزی که مفهوم کاملش ذاتاً تناقضی در بر نداشته باشد. هر عالم ممکن، مجموعه‌ای از اینگونه افراد ممکن الوجود است که وجود هیچ‌یکشان با هستی دیگران منافات ندارد. در اینجا لایب‌نیس می‌رسد به برداشت خاص خودش از رابطه خدا با جهان مخلوق. خداوند نظر می‌کند در ذخیره بیکران دنیاها ممکن و منظومه‌های ممکن، چیزهایی که با یکدیگر منافات ندارند و، آن وقت، از آنجا که خودش کامل است، بهترین عالم را بر می‌گزیند.

مگی : همین استدلال باعث شد که ولتر آنچنان لایب‌نیس را به نیش‌خند و هجو بگیرد که نامش هرگز از یادها محو نشود و در کتابش، *کاندید*^۱، او را به هیأت فیلسوفی به نام پانگلوس^۲ به صلابه بکشد که ورد زبانش این است: «در این بهترین عالم ممکن، هر چیزی به بهترین وجه ممکن است.»

کولین فن : بله، و همچنین باعث شد که فیلسوف انگلیسی برادلی^۳ که در اواخر عهد ملکه ویکتوریا زندگی می‌کرد، بگوید: «این بهترین عالم ممکن است و هر چیزی در آن، شری واجب.» ولی در واقع نکته اصلی مورد نظر لایب‌نیس این است که خدا بهترین جهان ممکن را نه از لحاظ بشری و عملی و عاطفی، بلکه از حیث مجردتر و فلسفی‌تری انتخاب می‌کند، یعنی جهان ممکنی که، اگر بخواهیم به طور تقریبی بگوییم، بیشترین مقدار هستی در آن وجود دارد. قبلاً لایب‌نیس در نظر گرفته بود که هر چیزی غیر از خدا، ممکن الوجود است. اما حالا چنین بنظر می‌رسد که با استدلالی که دیدیم، حتی آخرین عنصر وجود امکانی را هم زائل کرده‌است، زیرا بظاهر این‌طور لازم می‌آید که هر چه وجود خارجی دارد، واجب است که موجود باشد. واجب است که خدا وجود داشته باشد و چون خدا کمال مطلق است، واجب است که بهترین جهان ممکن را انتخاب کند. و اما اینکه بهترین جهان ممکن، بهترین است، خودش

یکی از حقایق ضروری عقلی است ولو عقل محدود و متناهی انسان به آن قد ندهد. پس این یکی از حقایق ضروری یا واجب عقلی است که بهترین جهان ممکن وجود دارد.

مگی: عده‌ای از فلاسفۀ امروز به آنچه اسمش را «جهانهای ممکن» گذاشته‌اند، توجه دارند. ولی ورود به این موضوع سبب شد که ما از مبدأ بحث خودمان دور بیفتیم، یعنی فرق آنچه امروز گزاره‌های تحلیلی و گزاره‌های ترکیبی اصطلاح می‌شود. تصور می‌کنم باید کمی بیشتر درباره این تمایز صحبت کنیم که از آن زمان تا به حال اهمیت اساسی در مباحث فلسفی داشته است. در واقع شاید هیچ نظریۀ فلسفی دیگری نباشد که در دو یست سیصد سال اخیر چنین تأثیری باقی گذاشته باشد.

کولین قن: حق با شماست. کانت این تمایز را به طرز مفید و جالب توجه ولی، به نظر من، مآلاً غلط، با چیزهای دیگر مخلوط کرد و بر همین پایه، مسائل عمده حکمت نظری خویش را در نقد عقل محض مشخص کرد. او معتقد بود که علاوه بر حقایق عقلی و حقایق واقعی که لایب‌نیتس تشریح کرده، قسم سومی از تصدیقات هم وجود دارد، شامل قضایای ریاضی و بعضی پیش‌فرضهای ادعایی علوم طبیعی (از قبیل اصل بقا و قانون علیت) و مبادی اساسی اخلاق. در طول بخش بزرگی از قرن خودمان هم فرق بین حقایق عقلی و حقایق واقعی اهمیت مطلقاً محوری در فلسفه داشته. وقتی من جوانتر بودم، معلمان فلسفه می‌گفتند که صرف نظر از هر چیز دیگری که معلم بتواند به شاگردانش بفهماند، اگر همین يك فرق را بتواند درست منتقل کند می‌ارزد که شاگرد فلسفه بخواند. و البته کاملاً درست گفتید که کسی که این تمایز را با وضوح و صراحت جدیدی بیان کرد، لایب‌نیتس بود.

مگی: اینکه لایب‌نیتس مبدع این تمایز بود بخصوص باید به مخاطبان انگلیسی زبان ما فهمانده شود چون ما [انگلیسیها] با افق فکری محلی و محدودمان، اصرار داریم موضوع را به دیوید هیوم نسبت بدهیم. البته این نظریه در هیوم هم دیده می‌شود و او احتمالاً بر اساس بعضی اشارات در لاک، خودش به آن رسیده است. ولی در حقیقت لایب‌نیتس نیمقرن پیش از هیوم چنین حرفی زد و مطلب را نه تنها روشنتر از او،

بلکه بتکرار بیان کرد.

کولین تن : بله، همین طور است. در هیوم، این فرق به نحو غیردقیق و به زبان محاوره گذاشته شده و به علت نظر تحقیرآمیز هیوم نسبت به منطق صوری، اساسش بدقت باز نشده. اما در لایب نیتس برای روشن کردن اینکه بنیادهای منطقی این تمایز چیست، نیروی بسیار صرف شده است.

مگی : لایب نیتس هم مانند اسپینوزا راه حلی برای مسأله چگونگی کنش و واکنش بین نفس و ماده که از دکارت به ارث رسیده بود، ارائه داد، منتها به نحوی یکسره متفاوت با اسپینوزا. این راه حل چه بود؟

کولین تن : البته در صورتی که بشود اسم راه حل رویش گذاشت، چون بیشتر مثل این است که کسی برای اینکه در شطرنج نبازد، با لگد میز را واژگون کند. ماحصل گفته لایب نیتس این است که ماده وجود حقیقی ندارد و صرفاً پدیدار یا نمود است و، بنا بر این، حقیقتاً ماده‌ای نیست که نفس بخواهد با آن در کنش و واکنش قرار بگیرد. هر چیز دارای وجود حقیقی، امری نفسانی یا ذهنی است، منتها با شدت و ضعف: از يك منتهاالیه در طبیعت به نحو بسیار خام و ابتدایی، تا منتهاالیه ما به صورت بسیار ظریف، و البته در مورد خدا به طور کامل. خدا وجود روحی محض است و نه، بر خلاف آنچه از يك جنبه در نظام فلسفی اسپینوزا دیده شد، وجودی ممتد و دارای ابعاد و همه گیر و مادی.

مگی : لایب نیتس بر این تصور بود که، چنانکه پیشتر در مورد مسأله‌ای دیگر توضیح دادیم، هر چیز مادی قابل این است که به چیزی غیرمادی منحل یا برگردانده شود و، بنا بر این، جهان نهایتاً متشکل از اجزای غیرمادی است. این امر نزد او هم مانند اسپینوزا به این معنا بود که مسأله کنش و واکنش اصولاً منتفی است نه اینکه باید حل شود. بنا بر این، سؤالی که با توجه به این امر مطرح می‌شود این است که او چه جوابی می‌تواند به مسأله علیت بدهد؟ زیرا، به هر حال، چنین بنظر می‌رسد که جهان عمدتاً مرکب از چیزهایی است که با چیزهای دیگر در کنش و واکنشند.

کولین تن : بگذارید جواب شما را با پاسخ کوتاهی بدهم که احتمالاً باعث سؤالات بیشتر خواهد شد. عالم منظومه‌ای از وجودهای بیشمار

نفس مانند است که هر یکشان همه وجودات دیگر را ادراک می‌کند، منتها اغلب به نحو مغشوش و مبهم و محدود. هر وجودی سراسر جهان را از نظرگاه خودش ادراک می‌کند. هر کدام از این جهانهای ادراک شده - یعنی تصویری از جهان که هر مونا د بتنهایی نزد خودش درست می‌کند - مثل فیلمی است که از زاویه یا نظرگاهی متفاوت از صحنه گرفته باشند. اگر همه این فیلمها را روی پرده‌های متعدد نشان بدهند، محتوایشان به طرز منظم با هم تطبیق خواهد کرد، ولی در واقع هیچ کدام تأثیری در دیگری نخواهد گذاشت. هر مونا د چشم اندازی مخصوص به خودش نسبت به جهان دارد، اما، به عقیده لایب‌نیتس، هیچ کنش و واکنشی بین مونا دها نیست، فقط محتوایشان با هم تطبیق می‌کند. تاریخچه هر مونا د در خودش است و عبارت از این سیر تحولی است که هر کیفیت در آن جانشین کیفیت دیگر می‌شود. سیر تاریخی مفهوم فردی کاملی که پیشتر درباره اش صحبت کردیم، به این ترتیب صورت می‌گیرد. بخش عمده محتوای هر مونا د، آگاهی از مونا دهای دیگر است. لایب‌نیتس معتقد است که مونا دها از طریق آنچه او نامش را «هماهنگی پیشین‌بنیاد» می‌گذارد، با هم تضایف یا همبستگی پیدا می‌کنند. او گاهی بر پایه حقیقت ادعایی این هماهنگی، سعی می‌کند وجود خدا را اثبات کند و وجود خدا را علت این امر امکانی خارق‌العاده معرفی می‌کند.

هنگی : تصور خاصی از خدا وجود دارد که اگر کسی قائل به آن بشود، اعتقاد به علت زائد از کار در می‌آید. اگر خداوند همه چیز را آفریده باشد و ماهیت و، بنا بر این، سیر تحولی آینده هر چیز را از ازل مقدر کرده باشد، جایی برای این باقی نمی‌ماند که اشیاء یا رویدادها در هم تأثیر بگذارند. رویدادها همدیگر را پدید نمی‌آورند؛ خدا همه چیز را پدید می‌آورد. خداست که در هر لحظه باعث می‌شود امور این‌طور باشند و جریان همه چیز را دائماً حفظ می‌کند. اگر به نظر ما امور با هم پیوستگی علت و معلولی دارند به این دلیل است که تمامی کیهان از اول و در سراسر تاریخش، مخلوق یگانه و یکپارچه خداوند بوده است و آن پیوستگیهای

متقابل ظاهری در حقیقت هماهنگی‌هایی هستند که از پیش قرار شده‌اند، نه روابط علی درهم بافته شده.

اما حالا این سؤال پیش می‌آید که اگر چنین است، لایب‌نیس چطور می‌خواهد تبیین کند که انسان مختار است؟ به‌این جهت می‌پرسم که او مسلماً معتقد بود که همه ما به‌یک معنای مهم از اختیار یا آزادی اراده برخورداریم.

کوئین فن : دلایل عمده لایب‌نیس برای اثبات وجود خدا، غیر از اینکه به اقتضای تحولات روز کمی جرح و تعدیل شده، کمابیش همانهاست که از قدیم وجود داشته و رویه‌پرخته به‌براهین دکارت و آنسلم شباهت نزدیک دارد. بنا بر این، سر و کار ما در این زمینه با تصوراتی است که از پیش بر ایمان مانوس بوده‌اند. نکته فوق‌العاده چشمگیر، نحوه برخورد لایب‌نیس با تصور خداوند است که به‌روش سنتی بدست آمده. لایب‌نیس مفهوم قدرت مطلق خداوند را بشدت بسط می‌دهد و می‌گوید که خدا آفریننده همه مواندهای دیگر تشکیل‌دهنده جهان است و هر کدام را به‌ذات یا طبیعتی مجهز می‌کند که بیهمتا و منحصر بفرد است و هر چه را آن مواند در آینده می‌کند، موجب می‌شود. به عبارت دیگر، همه رویدادها را خدا مهیا می‌کند و برنامه همه چیز از پیش به کائنات خورانده شده. بنا بر این، شما درست می‌گویید که با این نظریه، رابطه متقابل علت و معلول منتفی است. آنچه ظاهراً رابطه علیت بنظر می‌رسد، در حقیقت معلوم می‌شود نوعی مطابقت یا تلاواری بین یک دسته رویدادها در یک چیز و یک دسته رویدادهای دیگر در چیز دیگر است. لایب‌نیس این نظریه را به‌نحوی با اعتقاد به آزادی اراده یا اختیار آشتی می‌دهد که ابتدا کاملاً موفقیت‌آمیز بنظر می‌آید. چون ممکن است چنین تصور شود که مختار نبودن به‌این معناست که شخص تحت تأثیر علی امور خارج از خودش باشد و از بیرون مجبور به کردن کارهایی شود که برخلاف طبیعت اوست، لایب‌نیس می‌گوید قدرت موجه را در هر فرد، خدا بکار می‌اندازد و این قدرت بکار افتاده، همان طبیعت فرد است که خدا در او به‌ودیعہ گذاشته است. بنا بر این، اگر بنا بر مناظره و مجاب کردن خصم باشد، لایب‌نیس می‌تواند استدلال کند که افراد در هیچ نظامی از کائنات آزادتر و مختارتر از نظام او نیستند.

هر فردی شخصاً موجب اعمال خودش است و آزادی از این بیشتر ممکن نیست. پس در طرح لایب‌نیتس، هرچند اگر ملا نقطی‌وار فکر کنیم، سایر مخلوقات - یعنی سایر مردم و محیط طبیعی - محدودیتی برای من ایجاد نمی‌کنند، اما نظام مطابقتی که خدا بین همه چیز قراردادهاست و طبیعتی که او در من به‌ودیعہ گذاشته و خودش یکی از جنبه‌های آن نظام است، بکلی مرا محدود می‌کند. رویهم‌رفته، مکتب اصالت عقل چون اصرار دارد که همه چیز را می‌تواند تبیین کند، بسیار باشکال می‌تواند امکانی برای آنچه اغلب مردم اسمش را آزادی ارادهٔ انسان می‌گذارند در نظر بگیرد. اگر همه چیز قابل تبیین باشد، این‌طور بنظر می‌رسد که این تبیین باید علت را بیان کند و هر رویدادی فقط می‌تواند به‌عنوان بخشی از یک طرح یا نقشهٔ عظیم و یکپارچه قابل فهم باشد.

مگی: مقصود شما این است که هر فیلسوف پیرو مکتب اصالت عقل - و نه فقط اسپینوزا یا لایب‌نیتس - که منظومهٔ فلسفی کاملی برای تبیین همه چیز ارائه بدهد، احتمالاً نمی‌تواند جایی برای اختیار در این طرح باز کند.

کوئین‌تن: در دنیا به‌صورتی که عقلیان تصور می‌کنند، بنظر نمی‌رسد جایی برای تدبیر فردی وجود داشته باشد.

مگی: شما در آغاز بحث مطالبی دربارهٔ اسپینوزا و لایب‌نیتس مشترکاً بیان کردید. تأثیر هر یکشان را در تاریخ فلسفه چگونه ارزیابی می‌کنید؟

کوئین‌تن: هر کدام در یک جریان در تاریخ فلسفه مؤثر بوده‌است. اسپینوزا در زمان حیات اسباب تأسف خیلی از افراد را فراهم می‌کرد. مسألهٔ صداقت یا عدم صداقت او در ایمان مذهبی، خاطر معاصرانش را بسیار مشغول می‌کرد. هیوم دربارهٔ «فرضیهٔ وحشتناک اسپینوزای ملحد» قلمفرسایی می‌کرد، در صورتی که خودش بیدین بود. امثال او و بل^۱ برای اینکه توجه را از خدانشناسی خودشان منحرف کنند، به‌او اقترا می‌زدند در حالی که خودشان بمراتب بیشتر مستحق بدنامی بودند. تا پیش از نهضت

۱. Pierre Bayle (۱۷۵۶-۱۶۴۷). فیلسوف و دانشنامه‌نگار فرانسوی و

از بانیان مذهب عقلی در قرن هجدهم. (مترجم)

رسانتیسم در اواخر قرن هجدهم و ظهور کسانسی مثل هردر^۱ و گوتسه^۲، اسپینوزا قدرش شناخته نبود. از آن زمان به بعد، اسپینوزا همیشه به دلیل بزرگ منشی و روی گردانی از جاه طلبی و بیزاری از اظهار وجود، مورد تکریم و تجلیل بسیاری از مردم بوده. کوچکترین تمایلی در اسپینوزا نبود که سری بین سرها در بیاورد و اسم در کند. مردی بود به نهایت درجه صادق و صمیمی. زندگیش در انطباق کامل با تعلیمات فلسفیش می گذشت و به این جهت امروز مورد ستایش و محبت است. منتها فیلسوفانی که سرشان به مسائل فنی فلسفه گرم است، چندان اقبالی به او ندارند. اما، به نظر من، از میان حکمای بزرگ بعد از قرون وسطا، هیچ کس نبوده که مثل لایب نیتس بلافاصله مورد توجه و اقبال فلاسفه فنی، لااقل در دنیای انگلوساکسن در قرن بیستم، قرار بگیرد.

مگي: به عنوان نمونه، برتراند راسل را ممکن است شاهد آورد که با اینکه بیش از شصت کتاب نوشته، فقط یکی از آن کتابها درباره فیلسوف دیگری بوده و آن فیلسوف لایب نیتس است. حدس می زنم راسل در جوانی، خودش را در قالب لایب نیتس می دیده.

صحبت راسل مرا به یاد نکته ای می اندازد که لایب نیتس و اسپینوزا را از فلاسفه امروزی اهل [تحلیل] زبان متمایز می کند و آن توجه هر دو آنها به ریاضیات است. لایب نیتس البته هم نابغه ریاضی بود و هم اعجوبه ای در فیزیک ریاضی و این باز نکته دیگری را پیش می آورد. هم لایب نیتس و هم اسپینوزا خاطرشان بیش از هر چیز به مسأله جایگاه خدا در کل نظام کائنات مشغول بود. هیچ یک از فلاسفه معتبر دویست سال گذشته از کانت به بعد این طور نبوده است، مگر اینکه بگوییم تنها کرکه گور^۳ از این قاعده مستثناست که او هم در فیلسوف تمام عیار بودنش تردید وجود دارد. از طرف دیگر، در دویست سال اخیر مسأله مورد بحث

۱. J. G. Herder (۱۸۰۳-۱۷۴۴). فیلسوف و ادیب آلمانی. (مترجم)

۲. J. W. von Goethe (۱۸۳۲-۱۷۴۹). شاعر و نویسنده نامدار آلمانی.

(مترجم)

۳. S. Kierkegaard (۱۸۱۳-۵۵). فیلسوف دانمارکی و از بنیانگذاران

فلسفه جدید اصالت وجود. (مترجم)

ملازم با استغراق در علوم ریاضی هم نبوده است. به نظر من، فلسفه‌ای که درباره‌اش گفت و گو می‌کرده‌ایم عمدتاً مطابق دستور کار اعلام نشده‌ای پیش می‌رفته. اسپینوزا و لایب‌نیتس ریاضیات جدید و فیزیک جدید را که در قرن خودشان به بزرگترین پیشرفت‌ها رسیده بود عمیقاً درک می‌کردند و می‌دانستند که هر نظریه‌ای درباره جهان که کسی بتواند به طور مداوم به آن قائل باشد، باید به هر نحو که شده جایی در خودش برای این علوم باز کند. اما هر دو در عین حال واقف بودند که، لااقل در ظاهر، سازگار کردن این علوم با اعتقادات موروثنی درباره خداوند و نفس و اختیار و غیره کار آسانی نیست و، بنا بر این، بسیاری از اوقات در این فکر بودند که نظریه جامعی راجع به کل هستی ارائه بدهند که هم علوم ریاضی و هم خدا را در بر بگیرد. آیا تصور می‌فرمایید این نظر درست باشد؟

کوئین تن: بله، به عقیده من یقیناً درست است. چیزی که باید به عنوان جمله معترضه اضافه کنم این است که اسپینوزا به رغم ظاهر ریاضی ابزاری که در نوشته‌هایش بکار می‌برد، واقعاً ریاضیدان نیست. البته تحصیلات ریاضی داشته ولی به هیچ وجه نمی‌شود او را ریاضیدانی همپایه لایب‌نیتس بحساب آورد که، همانطور که بحق اشاره کردید، یکی از بزرگترین چهره‌ها در تاریخ ریاضیات بوده. قالب ریاضی در اسپینوزا تا اندازه‌ای شبیه صنایع متعارف در اشعار شبانی است. (شاعری که ابیات شبانی می‌گوید در حقیقت متخصص گوسفندداری و پرورش بره و امثال ذلك نیست). ولی از این که بگذریم، تصور می‌کنم درست می‌گویید که اسپینوزا و لایب‌نیتس هر دو فکرشان سخت مشغول به یک چیز است و هر کدام این مسأله را به طریقی بسیار متفاوت حل می‌کنند. قضیه این است که گالیله و فیزیکدانهای قرن هفدهم به اکتشافات بزرگ درباره طبیعت جهان مادی دست پیدا کرده بودند و می‌بایست در عالمی که در پرتو این اکتشافات دیده می‌شد، جایی برای دیانت باز بشود. روش دکارت کمابیش این بود که در برابر این نیروی مهاجم عقب بنشیند و بگوید جهان مادی یکسره از ماده تشکیل می‌شود که تعقل و تفکر در کارش نیست و اصول و قواعد گالیله در چنین جهانی حاکم است؛ اما علاوه بر

جهان مادی، وجودهای صرفاً روحانی دیگری هم هستند - یعنی نفوس افراد انسان و روح نامتناهی الهی - که گرچه به راههای گوناگون با جهان مادی مرتبطند، بکلی جدا و مفارق از آنند. روش کلی دکارت را ممکن است به تقسیم کشوری، مثلاً آلمان، به دو پاره جداگانه تشبیه کرد که یکی از آنها به علم اختصاص داده می شود و دیگری به دین. اسپینوزا و لایب نیتس طبعاً از این طرز شقه کردن کودک شیرخواری که اسمش کائنات است به سبک حضرت سلیمان، ناراضیند و در فکرند که علم و دین را به شیوه هماهنگ تری با هم جمع کنند. اسپینوزا برای رسیدن به این هدف، تصویری را که علوم طبیعی قرن هفدهم از جهان درست کرده، بر می دارد و نگرشهای مذهبی (۱) به آن القا می کند. لایب نیتس، بعکس، معتقد است که جهان بیشتر به گونه ای است که دین می گوید و بمراتب بیش از آنکه علم تصور می کند ماهیت روحانی دارد و، بنا بر این، مفهوم علمی پدیدارها را یکسره می شود بر یک درك ذاتاً دینی از عالم پی ریزی کرد به عنوان تحقق مشیت روح بینهایت متعلقی که نامش خداست.



لاک و بار کلی

گفت و گو با
مایکل ایرز

مقدمه

یکی از پرنفوذترین فیلسوفانی که جهان تا کنون به خود دیده، جان لاک^۱ انگلیسی (متولد ۱۶۳۲) است. عموماً عقیده بر این است که شالوده فکری دموکراسی لیبرال و فلسفه جدید تجربی را او ریخته است. کسی که تجربه را اصل قرار می دهد قائل به این است که برداشتهای ما از آنچه هست، هرگز ممکن نیست کاملاً از مرزهای تجربه فراتر برود و هرچه در تصور ما بگنجد، یا به تجربه در آمده یا از عناصری ساخته شده است که به تجربه در آمده اند. خیلی از بزرگترین فلاسفه از لاک به بعد، این اعتقاد را به شکلهای گوناگون پذیرفته اند و در جهان انگلیسی زبان فلسفه هرگز نتوانسته به مدت طولانی از تسلط این فکر بگریزد. فلسفه تجربی آنچنان چهره مانوس پیدا کرده که امروز نزد بسیاری از مردم واضح و بدیهی و در حکم شعور عادی است و لی هنگامی که از زبان لاک بیان می شود، اندیشه ای متضمن نتایج انقلابی بود. خواه در فلسفه، خواه در علوم طبیعی و خواه در سیاست، بخشی از پیام لاک همیشه این بود که: «کورکورانه از عرف و عادت و گفته های مراجع و ثقات پیروی نکنید. حقایق را در نظر بگیرید و خودتان فکر کنید.» این فکر در عالم سیاست، به معنای واقعی کلمه انقلابی بود. در فرانسه، در اذهان ولتر و اصحاب دایرة المعارف تأثیر چیره گرد داشت و به صورت عامل مسلط در جوش و غلیان فکری پیش از انقلاب کبیر در آمد. در امریکا، پدران بنیادگذار آن کشور پیوسته لاک را مد نظر داشتند و هنگام تدوین قانون اساسی از او شاهد می آوردند.

لاك در مدرسه وست‌مینستر^۱ (که در آن زمان احتمالاً بهترین دبیرستان انگلستان بود) و کالج کرایست چرچ^۲ در آکسفورد درس خواند و همانجا تا حدود سی و پنج سالگی تدریس می‌کرد. همچنین صلاحیت و جواز طبابت کسب کرد و پس از ترك زندگی دانشگاهی، وارد سیاست و تحقیقات پزشکی شد. (در زمان حیاتش، گاهی از او به‌عنوان دکتر لاک یاد می‌شد). در آشوبهای منتهی به آنچه انگلیسیها نامش را «انقلاب شکوهمند»^۳ ۱۶۸۸ گذشته‌اند، لاک بناچار برای حفظ جان به‌هolland پناه برد و یکی از نخستین انگلیسیهایی بود که به‌دنبال ویلیام اورانژ^۴ برای سرنگون کردن سلسله استورات به انگلستان برگشت. پیش از این تاریخ، سالها مشغول نوشتن تحقیق درباره فهم انسانی^۵ بود که شاهکارش در فلسفه است. این نوشته در ۱۶۸۹، هنگامی که لاک پنجاه و هفت سال داشت، منتشر شد، ولی چون در صفحه عنوان کتاب نوشته شده ۱۶۹۰، غالباً به اشتباه همین تاریخ را سال انتشار آن معرفی می‌کنند. اثر دیگری که از او در ۱۶۸۹ منتشر شد، نامه‌ای در خصوص تساهل^۶ بود و بعد پی در پی به فاصله کوتاه دو ساله در باب حکومت^۷ در ۱۶۹۰ و اندیشه‌هایی درباره آموزش و پرورش^۸ در ۱۶۹۳. لاک هفتاد و دو سال عمر کرد و چیزهای دیگری هم نوشت، اما تقریباً همه نوشته‌هایش که منشأ اثر شد در دوره‌ای کمتر از پنج سال به طبع رسید.

بعد از لاک، فیلسوف انگلیسی زبان دیگری که هنوز شهرت جهانی دارد، جرج بارکلی^۹ است. بارکلی از بعضی جهات در برابر لاک واکنش نشان می‌دهد و، بنا بر این، سودمند است که این دو را با هم مورد بحث قرار بدهیم.

بارکلی در ۱۶۸۵ در ایرلند به دنیا آمد و در کالج ترینیتی در شهر دابلین درس خواند و همه آثارش را در فلسفه که امروز مایه شهرت

- | | |
|---|----------------------|
| 1. Westminster School | 2. Christ Church |
| 3. Glorious Revolution | 4. William of Orange |
| 5. <i>Essay Concerning Human Understanding.</i> | |
| 6. <i>A Letter Concerning Toleration.</i> | |
| 7. <i>Two Treatises of Government.</i> | |
| 8. <i>Some Thoughts Concerning Education.</i> | 9. George Berkeley |

اوست، در سنین بین بیست و سی انتشار داد، از جمله: نظریه جدید بینایی^۱ در ۱۷۰۹، اصول معرفت انسانی^۲ در ۱۷۱۰ و سه گفت و شنود^۳ در ۱۷۱۳. بعضی آثار دیگرش مستحق آن است که بهتر شناخته شود، ولی نوشته‌هایی که مایه شهرت اوست، همانهاست که ذکر کردم. بارکلی در ۱۷۳۴ به مقام اسقفی رسید و هنوز تا امروز اغلب از او به عنوان اسقف بارکلی یاد می‌کنند. بیشتر عمرش به فعالیتهای اجتماعی و برخی از آن در دنیای نو [= یعنی امریکا] گذشت. با دانشگاه ییل^۴ که یکی از کالجهایش به نام اوست، ارتباط داشت و شهر برکلی در کالیفرنیا هم به اسم او نامگذاری شده. بارکلی در ۱۷۵۳ در گذشت. جسدش در کالج کرایست چرچ در آکسفورد مدفون است که قبلاً کالج لاک بود و پسر خودش هم در آنجا تحصیل می‌کرد.

کسی که در بحث با من درباره این دو فیلسوف شرکت دارد، مایکل ایرز، عضو و مدرس کالج ودم^۵ در آکسفورد است که نوشته‌هایش راجع به آنها سبب شهرت دانشگاهیش شده است.

1. *A New Theory of Vision.*

2. *The Principles of Human Knowledge.*

3. *Three Dialogues.*

4. Yale University

5. Michael Ayers

6. Wadham College

بحث

معی : اول پردازیم به لاک که یکی از پرنفوذترین فلاسفه دنیاست ولی هرکس تاریخ فلسفه را به ترتیب زمانی مطالعه کند و، بنا بر این، بعد از پیشینیان لاک به او برسد، بی اختیار نظرش به این امر جلب می شود که چقدر از گفته های لاک را کسان دیگری مانند دکارت قبلاً گفته اند، از قبیل اینکه کل کائنات يك ماشین غول پیکر است یا جهان به ماده و نفس تقسیم می شود و جز اینها. ممکن است بفرمایید تفاوت نظر لاک که مایه امتیازش می شود چیست؟

ایرز : لاک هم مانند دکارت متعلق به نهضتی در قرن هفدهم بود که هدفش برانداختن نظر رایج قبلی نسبت به جهان - یعنی نظر ارسطویی - بود و می خواست نظر جدیدی ایجاد کند که، چنانکه گفتید، بر محور تلقی جهان همچون يك ماشین عظیم دور می زد. عقیده بر این بود که ماشین جهان مرکب از ماشینهای کوچکتر است ولی اینها همه یکسان از قوانین فیزیک و ضرورت مکانیکی تبعیت می کنند. نظریه لاک درباره تفکر و شناخت ممکن است بظاهر مشابه نظریه دکارت بنماید. لاک تفکر را متضمن سلسله ای از تصورات [یا ایده ها] می داند که «در ذهن» یا «در برابر ذهن» موجودند و نمودار چیزهای خارج از ذهنند. استدلال قسمی عمل ذهنی است که به شناخت یا اعتقاد منجر می شود. لاک شناخت را درك نسبت بین تصورات معرفی می کند. کسانی که به شهود قائلند، نظرشان راجع به شناخت بسیار شبیه نظر دکارت است، یا لاقلاً ممکن است چنین بنظر برسد. قدر مشترکشان این است که می گویند وقتی کسی چیزی را می شناسد، مثل این است که حقیقتی را در می یابد یا «مشاهده»

می‌کند.

از طرف دیگر، بعضی اختلافهای بسیار بزرگ هم هست و یکی از مهمترینشان شأن متفاوتی است که لاک برای حواس قائل است. به عقیده دکارت، حواس ما بعضی داده‌ها را به‌ما تحویل می‌دهند و تمایلی در ما بوجود می‌آورند که به بعضی عقاید منطبق با این داده‌ها برسیم؛ ولی اینگونه عقاید را نباید شناخت بشمار بیاوریم. آنچه حواس ما به‌ما تحویل می‌دهند باید اول به وسیله عقل تعبیر و تبیین شود تا بعد بتوانیم بگوییم شناختی از جهان کسب کرده‌ایم. به نظر دکارت، شناخت را عقل با عملی که روی داده‌های حسی انجام می‌دهد، در دسترس ما می‌گذارد. اما به نظر لاک، قوای اساسی یا بنیادی ما حواس ما هستند که خودشان مستقلاً شناخت - یا، به قول او، «شناخت حسی» - را به‌ما تحویل می‌دهند. شاهد این اختلاف نظر، برخورد هر یک از دو فیلسوف با مسأله تشکیک در وجود اشیاء مادی است. شکاکان برای معتقدشدن به وجود جهان خارج دلیل مطالبه می‌کنند و دکارت برای مقابله با آنها وارد گود می‌شود. لاک اینگونه حرفها را دور می‌ریزد و معتقد است که شکاک با تکیه بر قوای نفس، دلایل شکاکانه می‌تراشد تا به این وسیله یکی از همین قوای بنیادی انسان را مورد تردید قرار بدهد. او مسأله تشکیک را اصولاً درخور اعتنا نمی‌داند و می‌گوید به فرض هم که کسی آنقدر پست و مخبط باشد که کارش به شکاکیت برسد، می‌توان دلیل آورد که به تجربه حسی می‌شود اعتماد کرد. ولی آنچه حواس ما به‌ما تحویل می‌دهند نه محتاج اینگونه دلایل است و نه با چنین دلایل تقویت می‌شود. حواس ما خود بخود شناخت در دسترس ما می‌گذارند و دارای حجیت مستقلند.

مغی: یکی از خصایص دیگر لاک که باید ذکر کنیم نحوه خاص استفاده او از مفهومی است که لفظ «تصور» [یا ایده]^۱ بر آن دلالت می‌کند. او مبدع این وضع خاص کلمه «تصور» نبود، ولی رواج گسترده آن در فلسفه جدید برآستی از او مایه می‌گیرد. در فصل اول تحقیق درباره فهم انسانی، لاک از خواننده به دلیل تکرار فراوان این لفظ در کتابش پوزش

می‌خواهد. ممکن است کمی در این باره صحبت کنید؟

ایرز: پیش از لاک هم کلمه «تصور» [یا ایده] به معنایی مختلف فنی از زمان افلاطون بکار می‌رفت، هر چند البته نزد افلاطون معنایش بسیار با معنایی که در قرن هفدهم پیدا کرد، تفاوت داشت.^۱ بعد - شاید عمدتاً به دلیل نحوه کارپردی که نزد دکارت پیدا کرد - لفظ فوق‌العاده متداولی شد برای آنچه عموماً ممکن است نامش را «محتوای ذهنی» بگذاریم. اما دکارت و لاک با وجود اشتراك نظری که در استعمال آن دارند، عقایدشان درباره ماهیت تصورات یا محتویات ذهنی بسیار مختلف است. تصور، به نظر دکارت، چیزی از بیخ و بن عقلی است، درحالی‌که، نزد لاک، از بیخ و بن حسی است. لاک رویهم‌رفته معتقد است که صرف‌نظر از اینکه درباره چه می‌اندیشیم، اگر چیزی که درباره‌اش فکر می‌کنیم واقعاً به حس درك نشده باشد، فقط شبیه محسوسات یا فقط تصویری حسی^۲ از محسوسات است. او حتی مجردترین تفکرات را هم به همین وجه تبیین می‌کند. البته نظریه‌اش در این نقطه لزوماً پیچیده‌تر می‌شود، ولی تفکر نزد او اساساً به معنای داشتن بعضی تصاویرها در ذهن است به اضافه راههای گوناگونی برای ترکیب و سنجش و کاربرد آن تصاویرها. اینگونه «ایماژیسم» یا تصویرگرایی به‌هیچ وجه در قرن هفدهم نامعمول نبود و در یکی از دو جهت سیر می‌کرد.

یکی از این دو جهت را هابز پیش گرفت که معتقد بود از آنجا که همه شناختها و ادراکهای ما وابسته به حواس ماست و هر شیء محسوس و هر جوهری مادی است، تنها برداشت قابل فهم از دنیا که برای ما میسر است برداشت مادی است و مفهوم «جوهر غیرمادی» مستلزم تناقض است. او همچنین عقیده داشت که ما علی‌الاصول قادریم تجربه را به کمک زبان به نحوی تجزیه و تحلیل کنیم که فهم علمی و مکانیستی کاملی نسبت

۱. در افلاطون همان «صورت» یا «مثال» است (جمعش «مثل» به ضم م و ث) که بنیاد حکمت اوست، به معنای حقیقت جاوید و ثابتی که در جهانی غیر از دنیای ما جای دارد. اشیاء و امور در عالم ماده فقط به منزله سایه‌های مثل مربوط به خود هستند. (مترجم)

به جهان بدست بیاوریم، یعنی همانگونه فهمی که دکارت معتقد بود می‌توانیم به وسیلهٔ تعقل محض کسب کنیم. اما لاک طرز فکر دیگری بوجود آورد که از بعضی جهات شکاکانه‌تر بود. می‌گفت گرچه حواس ما منبع شناخت ما هستند، اما شناختی که به ما می‌دهند محدود است و فقط وجود اشیاء را به ما می‌شناسانند نه طبیعت یا ماهیتشان را. از طرف دیگر، چون همهٔ اندیشه‌های ما دربارهٔ جهان محدود به مفاهیمی است که از راه حواس کسب کرده‌ایم، پس حتی تعقلاتمان راجع به جهان هم محدود است. لاک معتقد بود که هیچ روشی نیست که دانشمندان بتوانند از آن طریق به ماهیت بنیادی اشیاء دست پیدا کنند. بنا بر این، به رغم اینکه او شکاکیت مطلق دربارهٔ جهان را مردود می‌داند، خودش هم نوعی شکاک است. می‌گوید می‌دانیم که جهان هست اما نمی‌دانیم که حقیقتاً چگونه است. دکارت و هابز هر دو به معنایی که کانت اراده می‌کند فیلسوفانی هستند «جزمی» [یا دکماتیک]، ولی لاک ضد جزمی است، هرچند این البته نباید به این معنا تعبیر شود که فیلسوفی سیستماتیک نیست.

مگی : معنایی که لاک از لفظ «تصور» اراده می‌کند و نظریهٔ خاصی که دربارهٔ نحوهٔ کسب شناخت دارد بقدری تأثیر و رواج داشته که من میل دارم کمی اینجا تأمل کنم. لاک معتقد بود که هر چه در ذهن حاضر باشد، به معنایی که او می‌گوید، یک «تصور» [یا ایده] است. این لفظ نزد او نه تنها افکار بلکه تصویرهای حسی و حتی دردها و عواطف را هم در بر می‌گیرد.

ایرز : بله.

مگی : از طرف دیگر، این موضوع در شناخت‌شناسی او جنبهٔ اساسی دارد که هر شناخت ما از جهان خارج به میانجی یا به وساطت تصورات حاصل می‌شود. ما مستقیماً به اشیاء آن‌طور که ذاتاً هستند یا شیء فی نفسه دسترسی نداریم (صرف نظر از اینکه این عبارت چه معنایی بدهد). این نکته و اصطلاح «شیء فی نفسه»، همانگونه که می‌بینیم، مدت‌ها پیش از کانت، در لاک پیش می‌آید. اگر من به آن میز نگاه کنم، میز با یک‌پرش وارد مغز من نمی‌شود. الآن که به میز نگاه می‌کنم، آنچه در مغز دارم تصویر میز است نه خود میز. نور از میز روی شبکیهٔ چشم من منعکس می‌شود،

چشم من تصویری به مغز من انتقال می‌دهد و تجربه‌ای برای من حاصل می‌شود که اسمش را می‌گذارم «دیدن میز». همه تجربه‌های من از راه حواس پنجگانه به همین ترتیب در نتیجه حصول تصویر یا نمایش^۱ - یا به قول لاک، «تصور» - اشیاء جهان خارج بدست می‌آید، نه در نتیجه تماس مستقیم با آنها. پس همه شناخته‌های ما، به این معنا، با واسطه^۲ هستند و ما هرگز شناخت بیواسطه^۳ از اشیاء خارجی نداریم. آیا نظر لاک همین نیست؟

ایسوز: یکی از گرفتاریها در مورد این مسأله این است که اصلی که می‌گوید ما هرگز از اشیاء خارجی شناخت «بیواسطه» نداریم یا اشیاء را فقط از طریق «نمایششان» می‌شناسیم، در معرض تعبیرهای مختلفی است که از توضیح واضح شروع می‌شود که کسی شکمی درباره‌اش ندارد و می‌رسد به گفته باطل نمای شکاکانه‌ای که بسیار نگران کننده است. بگذارید توضیح بدهم. اول بپردازیم به نظر کسانی که می‌گویند حسیات «نمایش» اشیائند. این گفته به این صورت کسی را به چیزی ملتزم نمی‌کند و کاملاً خنثی است. تصور می‌کنم همه کس موافق باشد که در تجربه حسی عادی، شیء روی ما عمل می‌کند و سبب چیزی در ما می‌شود که، به یک معنا، نمایش آن شیء است. همه در این باره هم عقیده‌اند مگر بعضی از اصالت معنویان [یا ایده‌آلیستها] و شاید بعضی از رفتارپان^۴ که معتقدند - یا معتقد بودند - که روانشناسی به هیچ چیز جز «در داده»^۵ [یعنی آنچه به ذهن داده می‌شود] و «باز داده»^۶ [یعنی آنچه از ذهن بیرون می‌تراود] نیاز ندارد و فکر کردن راجع به اینکه بین این دو چه می‌گذرد، لازم نیست. به هر حال، همه تصدیق می‌کنند که ما از طریق تأثیری که اشیاء در اندامهای حسی ما می‌گذارند اطلاعاتی درباره آنها کسب می‌کنیم. مسائل و اختلاف نظرهای شنیدنی فلسفی، در مورد ماهیت اینگونه تأثیرات و تبیین صحیح نقششان به عنوان «نمایش» پیش می‌آید.

نکته دیگر مرتبط با این امر که می‌شود طرح کرد یکی این فکر است که آنچه ادراک حسی یا اندیشه به طور «بیواسطه» به آن تعلق می‌گیرد

1. representations

2. mediate

3. immediate

4. behaviourists

5. input

6. output

تصورات ماست، و دیگری فرق بین متعلقات «بیواسطه» یا «مستقیم» و «با واسطه» یا «غیرمستقیم». یکی از راههای گذاشتن چنین فرقی در عصر لاک مربوط می‌شد به ایهام بی‌ضرر و طبیعی مفهوم «تصور» که دکارت و یکی از پیروان او به نام آنتوان آرنو^۱ به آن توجه داشتند و تأکید می‌کردند. ماحصل حرف دکارت این است که لفظ «تصور» ممکن است به دو معنا بکار برود: یا به معنای حالت نفسانی که، در تفکر، اشیاء را نمایش می‌دهد، یا به معنای خود اشیاء آنگونه که نمایش پیدا می‌کنند. این تا اندازه‌ای شبیه ایهامی است که در کلمه «گفتار» وجود دارد، به این معنا که غرض از «گفتار» ممکن است عمل گفتن باشد یا چیزی که گفته می‌شود. بنا بر این، وقتی من به آفتاب نگاه می‌کنم، مقصود از عبارت «تصور من از آفتاب» ممکن است احساس من باشد به عنوان یکی از حالات ذهنی من، یا آفتاب آنگونه که نزد من درک می‌شود یا محسوس است. اینکه در هر مورد، مقصود کدام یک از این دو است، می‌تواند از جهت معنا و عاقلانه بودن سخن تأثیر عمیق داشته باشد. اگر کسی بگوید «تصور دور^۲ از کرگدن چندان شباهتی به کرگدن ندارد»، گفته او را به این معنا می‌گیریم که کرگدن آنطور که به تخیل دور آمده و به دست او تصویر شده شبیه کرگدن حقیقی نیست، نه اینکه یکی از حالات ذهنی معین دور شباهتی به این جانور ستر پست نداشته است. تعبیر ما این خواهد بود که کرگدن در تصویری که دور کشیده، یا «در ذهن او»، شبیه هیچ کرگدنی در دنیا یا «در عالم واقعیت» نیست. در نزد بعضی از فلاسفه هم فرق بین متعلقات یا موارد «بیواسطه» و «با واسطه» تجربه^۳ معادل فرق اشیاء بود آنطور که از آنها تجربه حاصل می‌کنیم یا در باره آنها می‌اندیشیم و آنطور که خودشان در عالم واقعیت یا فی‌نفسه هستند. بنا بر این، عده‌ای مدعی شدند، اصلی که می‌گوید هر چه تجربه یا اندیشه ما به طور بیواسطه به

۱. Antoine Arnauld (۹۴-۱۶۱۲). معروف به «آرنوی کبیر». فیلسوف و متکلم فرانسوی. (مترجم)

۲. Albrecht Dürer (۱۵۲۸-۱۴۷۱). نقاش بزرگ آلمانی که بخصوص حکاکیه‌ای او روی چوب و فلز بسیار مشهور است. (مترجم)

3. immediate and mediate objects of experience

آن تعلق بگیرد، تصور است، چیزی جز تکرار معلوم یا همانگویی^۱ نیست، چرا که ممکن نیست ما از چیزی جز آنطور که درکش می‌کنیم تجربه حاصل کنیم، یا دربارهٔ چیزی بیندیشیم یا استدلال کنیم جز آنطور که برای ما متصور می‌شود. برای ما امکان ندارد که در تماسهای شناختی با اشیاء، قوای شناختی خودمان را دور بزیم و از کنارشان بگذریم.

مگگی: اصلی که لاک به آن قائل است این است که: «ذهن در کلیه تفکرات و استدلالهایش، متعلق بلاواسطهٔ دیگری ندارد مگر تصورات خودش». گمان نمی‌کنم شما بخواهید بگویید که این اصل توضیح واضح است و هیچ نتیجهٔ جالب توجهی ندارد.

ایوز: عرض کنم، حتی اگر توضیح واضح هم باشد، باز به درد یادآوری این نکته می‌خورد که شیء ضرورتاً در نفس خود عیناً آنطوری نیست که نزد ما به تجربه در می‌آید یا متصور می‌شود و این یکی از اصول موضوعه یا پیش‌فرضها در شکاکیت معتدل لاک است. ولسی حقیقت امر این است که نظریهٔ لاک دارای خصوصیتی است که ممکن است آن اصل را، هم در معرض تردید بیشتر قرار بدهد، و هم در عین حال دلپسندتر بکند. مقصودم بیان اوست در بارهٔ اینکه صورت به‌چه نحو [چیزها را] نمایش می‌دهند، و چگونگی ارتباط توضیح این نمایش با شرح او راجع به «شناخت حسی». در مورد نکتهٔ اول، لاک معتقد است که همهٔ اندیشه‌های ما از عناصر بسیطی ترکیب شده‌اند که به تجربهٔ حسی بدست می‌آیند (از جمله از راه «حس باطن^۲» یا درون‌نگری^۳ که او اسمش را «بازاندیشی^۴» می‌گذارد)، و هر عنصر یا «تصور بسیط^۵» نمایش آن چیزی است که واقعاً هست و همیشه سبب این تجربهٔ حسی در ما می‌شود. پس تصور یا تصویری که در ذهن من از رنگ زرد وجود دارد در فکر من نمایش یا نمایندهٔ آن چیزی در اشیاء است که همیشه احساس رنگ زرد را در ناظران بشری سبب می‌شود. لاک عاقلانه متمایل به این عقیده بود که

1. tautology 2. inner sense 3. introspection

۴. reflection که در این مورد، علم حضوری هم ممکن است اصطلاح بکنیم.

(مترجم)

5. simple idea

آنچه حقیقتاً در شیء وجود خارجی دارد، مثلاً در مورد زردی قسمی بافت سطحی است که ذرات نور را به طرز معینی انعکاس می‌دهد. ولی عملکردی که تصور رنگ زرد به عنوان نماینده یا نشانه چیزی در اشیاء در تفکر ما دارد، از هر گونه گمان و نظریه درباره اینکه فلان چیز چیست یا چگونه در ما تأثیر می‌گذارد، مستقل است. پس حالا می‌بینید که این نظر در خصوص عملکرد نمایشی تصورات، چگونه با نظریه لاک در باره «شناخت حسی» سازگار درمی‌آید و چگونه هم حجیت و هم محدودیت چنین شناختی را تبیین می‌کند. لاک معتقد است که در تجربه حسی، ما متوجهیم که اشیاء روی ما عمل می‌کنند و تصورات را در ما سبب می‌شوند. بنا بر این، وقتی رنگ زرد را احساس می‌کنیم، می‌دانیم که آنچه تصور بسیط رنگ زرد نماینده یا نشانه آن است، وجود خارجی دارد و شییی هست که ما اسمش را «زرد» گذاشته‌ایم. ما چنین شناختی داریم، حتی اگر ندانیم که «زردی»، صرف نظر از اینکه قادر است احساس معینی در ما ایجاد کند، در شیء چگونه است. به عبارت دیگر، از وجود زردی «شناخت حسی» داریم ولی نه از ماهیتش. این بیان از نظر فلسفی زیبا و پرازنده است ولی در عین حال خطرناک هم هست چون دامنه معرفت حاصله از ادراک حسی را به شناخت آثار محسوس اشیاء محدود می‌کند. به نظر من، اصلی که می‌گوید متعلقات بیواسطه تجربه چیزی جز تصورات نیستند، در سیاق نظریه مذکور قدری نگرانی برانگیز می‌شود چون حربه به دست بعضی از فلاسفه متمایل به شکاکیت می‌دهد، کما اینکه چنین کسان در استفاده از آن درنگ نکردند.

مگی : ولی مسأله دیگری هم هست، این طور نیست؟ حتی اگر توضیح لاک را درباره شناختمان از کیفیات محسوس بپذیریم، باز این مسأله باقی می‌ماند که پس تکلیف اشیاء مادی چیست، یعنی چیزهایی که دارای این کیفیات هستند؟ اگر تنها چیزی که ما به حس ادراک می‌کنیم و همیشه می‌توانیم ادراک کنیم، کیفیت است، لاک چگونه می‌خواهد این واقعیت را تبیین کند که بظاهر جهان را بدهاتاً به صورت چیزهایی درمی‌یابیم که کیفیت نیستند ولی دارای کیفیتند، یعنی اشیاء مادی؟

ایروز : به عقیده لاک، «شناخت حسی» نه تنها وجود هر کیفیت،

بلکه، به اصطلاح او، «همبودی» کیفیات را هم در بر می گیرد. به عبارت دیگر، ما درک می کنیم که چند کیفیت قابل مشاهده با هم در یک چیز وجود دارند. الگویی که او ساخته به بیان تقریبی این است که چیز واحدی در خارج موجود است که آگاهیم به شیوه های مختلف از راه حواس در ما تأثیر می گذارد. این چیز در سایر اشیاء دور و برش هم به نحو محسوس تأثیر می گذارد. به عبارت دیگر، حضورش سبب بعضی تغییرات در آن اشیاء می شود که این تغییرات به نوبه خود در ناظر تأثیر می گذارند. و سرانجام اینکه خود این چیز در واکنش نسبت به اشیاء دیگر اتصالاً دستخوش تغییرات محسوس می شود. پس مفهومی برای ما حاصل می شود از چیزی یا نوعی چیز (یا شاید خمیره یا سرشتی) که دارای نیروهای نامحدودی است برای اینکه مستقیماً یا به طور غیرمستقیم به وسیله تأثیر گذاشتن در سایر چیزها یا تأثیر پذیرفتن از آنها، از راه حواس ما در ما تأثیر بگذارد. این بیان لاک است از مفهوم قدیمی و موروثی «جوهر». جوهر چیزی است که فقط به واسطه آثار متعددش شناخته می شود. فقط بر حسب کیفیات و نیروهای محسوس هر قسم جوهر است که کسی می تواند در باره آن فکر کند. اما خود جوهر چیزی است غیر از آن کیفیات و نیروها؛ چیزی است که همبودی آنها را تبیین می کند.

مگی : ولی اصولاً چرا باید فرض کنیم که غیر از کیفیات و نیروهایی که مشاهده می کنیم یا با آزمایش کشف می کنیم، باز هم چیز دیگری در شیء هست؟ چرا باید در ورای این کیفیات و نیروها، قائل به «جوهر» یا ناشناخته و ناشناختنی شویم یا، به اعتراف خود لاک، «چیزی که ندانم چیست»؟

ایوز : لاک فکر می کرد که معقول نیست فرض کنیم که آنچه وجود خارجی دارد چیزی جز مشتی کیفیات محسوس نیست آنطور که ما درک می کنیم. او به این دلیل چنین تصویری داشت که معتقد بود دنیا جای قابل فهمی است و از چیزهایی تشکیل می شود که طبیعتشان قابل فهم است و قوانین ضروری بر آنها حاکم است. جایی است که علم اگر به حد آرمانی برسد، نهایتاً قادر به تبیین و فهم آن است. یکنواختی و نظمی که در حد مشاهده و تجربه عادی موجود است، گرایش به این دارد که صرفاً نسبی و



جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴)

خام از آب در بیاید. در این سطح، به آن نوع قوانین مطلق و قابل فهمی دست پیدا نمی‌کنیم که نزد لاک نشانهٔ رسیدنمان به حقیقت قصوا در بارهٔ دنیاست، زیرا دنیا آنطور که ما درکش می‌کنیم زیر بار هیچ علم طبیعی ساده و همه‌گیری نمی‌رود و، بنا بر این، می‌توانیم مطمئن باشیم که از طریق حواس به شناختن طبیعت اشیاء موفق نخواهیم شد.

مگی: دو سؤال اینجا بسایید مطرح کرد. اول اینکه لاک چطور می‌خواهد بدون تخطی فاحش از اصل محوری مسلک تجربی، قائل به وجود اشیاء مادی به‌عنوان حامل و نگاه‌دارندهٔ خواص مشهود بشود؟ دوم اینکه اگر شناخته‌های ما همه حالت واسطه و جنبهٔ نمایشگری و تمثالی و تصویری دارند و ما هرگز ممکن نیست از طبیعت اشیاء شناخت مستقیم پیدا کنیم، موفقیت علم چگونه امکان‌پذیر می‌شود؟

ایوز: حرف لاک در حقیقت این بود که دست کم در اوضاع و احوال قرن هفدهم که او مشغول نگارش بود، چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. یکی از هدفهای عمدهٔ لاک خواباندن فیس و افاده‌ها بود. او می‌خواست ادعاهای فلاسفه‌ای از قبیل دکارت را که فکر می‌کردند به نوعی علم استنتاجی در بارهٔ اشیاء و امور دست پیدا کرده‌اند، باطل کند. به نظر لاک، وقتی پای طبیعت قصوای اشیاء به میان می‌آید، ما از مرز گمان نمی‌توانیم فراتر برویم و نه تنها در مرزهای گمان محصوریم، بلکه در همان گمان‌ورزیها هم چاره نداریم جز اینکه از مفاهیم محصول تجربه استفاده کنیم. البته او تصدیق می‌کرد که گمان بسیار خوبی در دست است و آن نظریهٔ «ذره‌ای»^۱ بویل^۲ است دایر بر اینکه جهان یکسره از اتمها یا ذرات ریزی تشکیل شده که به نحو مکانیکی اتصالاً در جهشند و به هم می‌چسبند و با هم کنش و واکنش دارند. پیداست که لاک قبول داشته که جهان باید چنین وضعی داشته باشد. در واقع بیان خود او دربارهٔ مفهوم جوهر از بعضی جهات بر توضیحات بویل در خصوص علت دگرگونیهای شیمیایی پی‌ریزی شده است.

1. corpuscularian view

۲. Robert Boyle. (۱۶۲۷-۹۱) فیزیکی‌دان و شیمی‌دان انگلیسی.

(مترجم)

بویل می گفت اگر يك ماده شیمیایی را برداریم و ببینیم در شرایط مختلف به انحاء مختلف عمل می کند، به این دلیل است که آن ماده ساخت مکانیکی معینی دارد، نه اینکه برای گذاشتن تأثیرات گوناگون در سایر چیزها بر حسب تصادف از يك سلسله نیروهای دلبخواهی و اتفاقی بهره مند شده باشد. به دلیل همین ساخت، وقتی آن ماده به سایر چیزها با ساختهای مکانیکی متفاوت بر می خورد، پیداست که در کنش و واکنش با آنها به انحاء مختلف عمل می کند. این بیان بویل است از علت این واقعیت که همان ماده شیمیایی که يك جسابخت و بی اثر است، جای دیگر احتمالاً حل می شود یا انفجار ایجاد می کند. لاک این تبیین را موقتاً پذیرفت ولی در عین حال معتقد بود که پاسخ بعضی مسائل بنیادی هنوز داده نشده است. یکی از این مسائل مربوط به خود ذرات بود. اگر این ذرات اتمند، پس چرا به صورت چیزهای متصلب و دگرگون نشدنی به هم می چسبند؟ البته می توانید وجود چنین چیزهای دگرگونی ناپذیر را مسلم فرض کنید و بعد هم بر اساس این فرض به کارتان ادامه بدهید؛ ولی چرا وقتی يك اتم به اتم دیگری می خورد تکه ای از آن را نمی کند یا خودش تکه تکه نمی شود؟ بنا بر این، مسأله ای که لاک پیش کشید، مسأله «چسبندگی» یا «همدوسی»^۱ بود.

مسأله دیگری هم بود که با انتشار اصول [دیاضی حکمت طبیعی]^۲ نیوتن، اهمیت خاص پیدا کرده بود. کتاب نیوتن فقط چند سال پیش از تحقیق لاک منتشر شده بود. یکی از بخشهای مهم فیزیک نیوتن قانونی است که می گوید هر شیئی در عالم هر شیء دیگری را با نیرویی به نسبت مستقیم جرم و به نسبت عکس مجذور فاصله بین آن دو، جذب می کند. لاک قبول داشت که نیوتن صدق این قانون را ثابت کرده است و احتمال دارد قانون او مطلقاً همه جا صادق باشد. ولی در عین حال چنین به نظرش می رسید که این قانون خودش یکی از واقعیات خام و اولیه است و فی نفسه قابل فهم نیست. او هم مانند دکارت و فلاسفه دیگر بر این نظر بود که بعضی قوانین ذاتاً قابل فهمند، از قبیل این قانون که هر جسمی که با سرعت معین و در

جهت معین در حرکت باشد، تا زمانی که جسم دیگری مزاحم حرکتش نشود، با همان سرعت و در همان جهت به حرکت ادامه خواهد داد. این طور بنظر می‌رسید که لازم نیست کسی تبیین کند که چرا وقتی جسمی به حرکت می‌افتد، خود بخود نمی‌ایستد یا جهتش را تغییر نمی‌دهد. ولی قانون نسبت عکس مجذور فاصله، یا قانون گرانش، بنظر نمی‌رسید به این نحو قابل فهم باشد.

مگی: به عبارت دیگر، آنچه علم نیوتن بیان می‌کند طبیعت باطنی اشیاء نیست (که برای ما ناشناختنی است)، بلکه چگونگی رفتار آنهاست (که برای ما مشهود است و احياناً می‌توانیم آن را مورد آزمایش قرار بدهیم).

ایوز: بله. لاک فکر می‌کرد که توفیق نیوتن نهایتاً در تشریح بسیار عالی چگونگی رفتار اشیاء بوده، نه در تبیین [یا بیان علت]. گفتنی است که خود نیوتن هم متمایل به همین تعبیر بود و در تحریر دوم اصول که بعد از مرگ لاک منتشر شد، بوضوح تحت تأثیر شدید او، بعضی عبارات فلسفی وارد کرد.

مگی: یکی از سخنان نیوتن که بیش از همه نقل می‌شود این جمله لاتین است که *Hypotheses non fingo*، یعنی (اگر بخواهیم به‌طور آزاد ترجمه کنیم) «من چیزی را تبیین نمی‌کنم [یا علت چیزی را بیان نمی‌کنم]». حرف نیوتن در حقیقت این است که: «من فقط به‌شما می‌گویم که مثلاً چیزی به اسم گرانش وجود دارد و آثارش به‌عنوان یکی از امور واقع چگونه باید محاسبه شود؛ اما اینکه تبیین [یا چرایی] کل این قضیه چیست، چیزی است که سعی هم نمی‌کنم در آن وارد بشوم.» او با سراسر فیزیک جدید به‌همین نحو برخورد می‌کرد و، همانطور که گفتید، معتقد بود فیزیک جدید توصیفی^۱ است نه تبیینی^۲ [یعنی فقط چگونگی را شرح می‌دهد، چرایی را بیان نمی‌کند]. حتی تا زمان خود ما، فلاسفه معتبری مثل شوپنهاور و ویتگنشتاین سخت به‌همین نظر درباره علم قائل بوده‌اند. ویتگنشتاین کلام پرمغزی در این باره دارد و می‌گوید:

«برداشت جدید از جهان یکسره بر این پندار خام پی‌ریزی شده که آنچه به قوانین طبیعت معروف است پدیدارهای طبیعی را تبیین می‌کند»، و بعد می‌افزاید که حتی اگر به همه مسائل ممکن علمی پاسخ داده‌شود، مسائل مربوط به حیات همچنان کاملاً بی‌جواب خواهند ماند.

علم جدید بنیادهای ریاضی داشت. دانشمندان بزرگ، از گالیله تا نیوتن، به‌طور روزافزون معادلات ثابتی کشف می‌کردند که در واقعیت مادی ریشه داشت. این امر سؤالات عمیقی دربارهٔ مقام ریاضیات مطرح می‌کرد. نظر لاک در این خصوص چه بود؟

اپوز : بیان او دربارهٔ امکان‌پذیرشدن علم ریاضی عموماً - و خصوصاً هندسه - از جهات مهم با دکارت تفاوت می‌کند. به‌نظر دکارت، هندسه بخشی از علم مکان و در واقع علم ماده است؛ بخشی است از علم هستی؛ اما به‌نظر لاک، علم مجردی است که به‌دست ما ابداع شده‌است. ماییم که، باصطلاح، خواص هندسی چیزها را می‌گیریم و بعد بالبداهه همین خواص را فراسوی مرزهای تجربه از نو بنا می‌کنیم و، به این ترتیب، موضوعی برای قسمی علم غیرتجربی بوجود می‌آوریم. چنین علمی درست به این دلیل امکان‌پذیر می‌شود که حقیقتاً به‌هیچ‌وجه با طبیعت اشیاء سر و کار ندارد و فقط، به گفتهٔ لاک، سر و کارش با تصورات خود ماست.

مگی : او همچنین فکر می‌کرد که بعضی از تصوراتی که ما از خواص اشیاء داریم، دارای خصلت ریاضی است و بقیه چنین نیست. این تمایز که بسیار نفوذ و رواج پیدا کرد و، بنا بر این، ارزش بررسی دارد، از ابداعات لاک نبود ولی رواجش عمدتاً از او سرچشمه می‌گرفت. او خواص اشیاء را به دو قسم تقسیم کرد و اسم یکی را کیفیات اولیه^۱ گذاشت و اسم دیگری را کیفیات ثانویه^۲. کیفیات اولیه عبارت از آن قسم خواص شیء است که مستقل از اینکه ادراک شود، ذاتاً متعلق به آن است و اموری از قبیل شکل و اندازه و وزن را در بر می‌گیرد. کیفیات ثانویه آن دسته از خواص شیء است که مستلزم کنش و واکنش با ناظر است و مثلاً چیزهایی مانند رنگ و مزه و بو را شامل می‌شود. مقصود این است

که اگر هیچ مخلوقی وجود نمی‌داشت که دارای حواس یا مغز باشد، گل هیچ بویی نمی‌داشت ولی باز هم دارای همین اندازه و شکل و وضع می‌بود. اگر کسی بخواهد دقیقاً معین کند که کدام ویژگی، هر کیفیت اولیه را کیفیت اولیه می‌کند، خواهد دید که این ویژگی، همان خصلت ریاضی آن است. کیفیات اولیه قابلیت اندازه‌گیری ریاضی دارند و، بنا بر این، به معنای خاصی، عینی هستند.

ایورز: یعنی کیفیاتی هستند مکانیکی.

مگی: بله، تعبیر شما بمراتب بهتر است: کیفیاتی هستند مکانیکی، هرچند البته مکانیک هم دارای بنیادهای ریاضی است. این تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه، نه تنها در زمان لاک بلکه از آن به بعد هم، آنچنان نقش مهمی در فلسفه داشته که می‌خواهم خواهش کنم، اگر ممکن است، بیشتر درباره آن صحبت کنید.

ایورز: فرق بین کیفیات اولیه و ثانویه، به صورتی که لاک قائل به آن شد، در واقع بستگی داشت به پذیرش موقت نظریه بویل. کیفیات اولیه همان خواصی است که بویل، در اصطلاح خودش، به ذرات نسبت می‌داد. ذرات بویل تکه‌های سخت ماده بودند، دارای اندازه و شکل و شماره و غیره. بنا بر این، تمایزی که ذکر شد، نزد لاک، در حقیقت گونه‌ای فرضیه بود. او بوضوح معتقد بود که اگر کسی درست فکر کند خواهد دید که این فرضیه بقدری عقلانی و گریزناپذیر است که تقریباً جای شک ندارد و اگر تمام حقیقت را هم در بر نگیرد، به هر حال نسبتاً نزدیک به حقیقت است. ولی اگر بخواهیم دقیق صحبت کنیم، لاک، چنانکه پیشتر هم دیدیم، معتقد بود که تنها چیزی که ما واقعاً درباره جهان می‌دانیم این است که چیزهایی خارج از ما وجود دارد و دارای این نیروست که در ما تأثیر بگذارد. فرق سختی و شکل به عنوان صفات حقیقی اشیاء، با رنگ به عنوان چیزی وابسته به حس، در نهایت امر نزد لاک فقط قسمی فرضیه است.

مگی: خوب، حالا دیگر به آن اندازه بحث کرده‌ایم که برای ترسیم اجمالی نظر لاک نسبت به جهان، مطالب کافی در اختیار داشته باشیم. میل دارم پیش از اینکه جلوتر برویم، قدری تأمل کنیم و اجزای تصویر را پهلوی هم بگذاریم.

لاك تصور می‌کرد كه جهان به گونه‌ای كه نزد ما به تجربه در می‌آید، از دو قسم وجود از بیخ و بن مختلف، یعنی ذهن و اشیاء مادی، تشكيل می‌شود و در هیچ يك از دو مورد هرگز نمی‌توانیم بدانیم كه طبیعت درونی آنها چیست و این دو تا ابد برای ما در پرده اسرار پنهان خواهند ماند. ولی تجربه مستقیم حاصل می‌کنیم از اینکه اینها چه می‌کنند و چگونه رفتاری دارند و هر شناختی كه بتوانیم درباره آنها بدست بیاوریم، بر پایه آن تجربه ساخته می‌شود. یکی از کارهایی كه اشیاء مادی می‌کنند تأثیر گذاشتن در اذهان ماست و این عمل را از طریق حواس ما به شیوه‌های گوناگون انجام می‌دهند. تصوراتی كه برای ذهن یا فاعل مدرك - یعنی ما - از اشیاء مادی حاصل می‌شود، نتیجه این عمل آنهاست. بعد ما با استفاده از این تصورات، برداشتمان را از جهان متشكل از آن اشیاء، بنا می‌کنیم. ما درك می‌کنیم كه اشیاء دو گونه خاصیت از بیخ و بن مختلف دارند. کیفیات اولیه‌ای دارند كه از قسم مكانیکی است و ویژگی هر شیء است آنطور كه ذاتاً هست، اعم از اینکه ناظری باشد كه شیء را ادراك بکند یا نه. ویژگیهای عینی اجزایی كه ساده نهایتاً از آنها تشكيل می‌شود، همین کیفیات اولیه است. علوم ریاضی از این جنبه با اشیاء سرو كار دارد. بعد می‌رسیم به کیفیات ثانویه كه تا اندازه‌ای قائم به ناظرند و اگر فاعل مدرکی نبود، آنطور كه ادراك می‌شوند وجود نمی‌داشتند. جنبه «کیفیت» (به معنای عادی، به تفكیک از «كمیت») بر مراتب در کیفیات ثانویه قوی‌تر است.

فعلاً از این جلوتر نمی‌روم ولی تصور می‌کنم منصفانه باید گفت كه، از زمان لاك تا عصر حاضر، قسمی جهان‌نگری بسیار همانند آنچه گذشت اساس علم غرب بوده است و گمان می‌كنم حتی تا امروز، آنچه، به عقیده ما، جهان‌نگری عادی و عقلایی است، بسیار با این نظر مشابَهت دارد.

حالا می‌خواهم به چیز دیگری بپردازم كه گرچه نزد لاك بسیار اهمیت داشته و نزد اكثر فلاسفۀ امروز حتی مهم‌تر تلقی می‌شود، هنوز صحبتی درباره اش نکرده‌ایم و آن مسأله زبان است. لاك تحقیق درباره فهم انسانی را به چهار دفتر تقسیم کرده و يك دفتر كامل را به استعمال الفاظ اختصاص

داده‌است. ممکن است بفرمایید که، به نظر او، زبان چگونه داخل تجربیات و شناخت‌های ما از جهان می‌شود و چه رابطه‌ای با آنها پیدا می‌کند؟

ایوز : اول اجازه بدهید در جمع‌بندی شما شرط و قیدی وارد کنم. نظریات لاک، آنطور که شما جمع‌بندی کردید، ناهمسازتر از آنچه واقعاً هست بنظر آمد. بدون شك لاک به این فکر تمایل دارد که جهان مرکب از ماده و ذهن است؛ ولی دست کم تا این حد رعایت همسازی را می‌کند که بگوید حتی به این اندازه هم نمی‌توانیم یقین داشته باشیم، چون نه شناختی از طبیعت ماده داریم نه از طبیعت ذهن. بنا بر این، او کاملاً حاضر به قبول این امکان است که مسلك مادی صحیح است و ما چیزهایی هستیم که تعقل و تفکر می‌کنیم و در واقع ماشین‌هایی هستیم بسیار پیچیده و ظریف، گرچه خودمان هم به هیچ وجه نمی‌دانیم که چگونه کار می‌کنیم. لاک حاضر است این امکان را بپذیرد که چیز غیرمادی و طبیعتاً باقی و جاودانی به اسم نفس - مانند آنچه دکارت متعلق به ما می‌داند - وجود ندارد.

مگی : خیلی خوشحالم که جلو مرا در این مورد گرفتید چون لاک در این خصوص استدلال بسیار زیبایی دارد که ذکرش لازم است و همانقدر که وقتی روز اول در کتاب او اقامه شد وزن و اهمیت داشت، امروز هم دارد. می‌گوید قضیه در مورد ما انسانها از یکی از دو صورت خارج نیست، هرچند ظاهراً درك هر دو برایمان محال است: یا ما باید اشیائی مادی باشیم ولی دارای اندیشه و عواطف، یا باید چیزی غیرمادی در ما باشد که دارای اندیشه و عواطف است و به طرزی منحصر بفرد با آن شیء مادی که جسم ماست ارتباط دارد. ولی اگر بخواهیم با تفکر منظم به کنه هر يك از دو شق برسیم، می‌بینیم هر دو عمیقاً غیرقابل فهمند، درحالی که بناچار يك کدامشان باید راست باشد. من شما را نمی‌دانم، اما خودم شخصاً با این استدلال قانع می‌شوم و فکر می‌کنم لاک درست می‌گوید.

ایوز : بله، این استدلال بقدری قوی است که انسان نمی‌داند چرا او در جاهای دیگر می‌گوید که احتمالاً ثنویت، یا قول به دو اصل، درست است و هیچ وقت هم این کلمه «احتمالاً» را توجیه نمی‌کند.

مگی : خوب، برویم بر سر مسأله زبان. بفرمایید که نظر لاک در

مورد زبان چگونه با بقیه نظریاتش راجع به شناخت ما از جهان سازگار می‌شود؟

اپوز : کتاب مربوط به زبان در واقع کتابی است درباره طبقه‌بندی در تمام شعبه‌های مختلف دانش و راجع به شرایط يك طبقه‌بندی خوب. بهترین قسمت کتاب، به نظر من، مربوط می‌شود به طبقه‌بندی عالم طبیعت. لاک در اینجا می‌خواهد این نظر ارسطو را رد بکند و نظر دیگری به جای آن بیاورد که دنیا از انواع طبیعی موجودات تشکیل می‌شود و کار علم تشخیص هر يك از این انواع طبیعی و تحقیق در طبیعت یا ماهیت آن به طور جداگانه است. مطابق الگوی ارسطو، دانشمند باید طبیعت یا ماهیت اسب و گاو و سگ و گربه و غیر ذلك را یکی یکی مطالعه کند. هر يك از این انواع طبیعی وجود خارجی دارد و بوضوح از دیگران متمایز است. **مگی :** به عقیده ارسطو، هر يك از این انواع طبیعی در دنیا وجود حقیقی مختص به خود دارد و کار ما ناظران بشری این است که کشف کنیم هر نوعی چیست و هر کدام را جداگانه مورد مشاهده قرار بدهیم.

اپوز : بله. لاک البته می‌خواهد این نظر را رد کند و دلایلی که در رد آن می‌آورد مستلزم نتایجی از لحاظ اصول طبقه‌بندی است.

مگی : شما می‌فرمایید «البته»، ولی کسی که قبلاً در این باره فکر نکرده، ممکن است فوراً متوجه نشود که چرا «البته» و بگوید: «ولی شک نیست که اسب و گاو و سگ و گربه در دنیا وجود خارجی دارند. هر کدام از این تقسیمات در حقیقت موجود است و چیزی نیست که ما اختراع کرده باشیم. تنها کاری که می‌کنیم این است که به هر يك نامی بدهیم.»

اپوز : «البته» از آنچه پیشتر گفتیم لازم می‌آید. وقتی فرض را بر این قرار بدهیم که جهان دستگاه مکانیکی بزرگی است مرکب از دستگاه‌های کوچکتر، باید بپذیریم که سگ یا گربه هم ماشین کوچکی است که مطابق قوانین اساسی فیزیک کار می‌کند و، بنا بر این، در اساس چیز جداگانه‌ای به اسم طبیعت سگ و چیز جداگانه‌ای به اسم طبیعت گربه وجود ندارد. تفاوت‌هایی در ساخت هست، ولی «طبیعت» برآستی یکی است؛ همان قوانین طبیعت همه جا پایشان یکسان در میان است. با فرض

وجود چنین نظری درباره جهان، نسبتاً قابل درك بود كه لاك نتیجه بگیرد كه تقسیمات طبیعی به انواع وجود ندارد. شباهتهایی مشاهده می شود و عقلایی است كه این شباهتها سبب شود كه دنیا را برش برش كنیم و به اقسام و انواع بخش كنیم. ولی حقیقت این است كه برشها را ما انجام می دهیم نه طبیعت. به نظر کسی كه پیرو ارسطو است، بین انواع طبیعی، بخش بندیهای طبیعی وجود دارد و ما صرفاً این تقسیمات را شناسایی و نامگذاری می كنیم. به نظر لاك، تقسیم بندی را ما می كنیم و، بنا بر این، نامهایی كه به چیزهای مختلف - از قبیل «طلا» و «آب» و «اسب» و «سگ» و غیره - می گذاریم، در نهایت امر تعاریفشان دلبخواه و اعتباری است و از ماست.

مگی : پس به عقیده لاك، برخلاف نظر ارسطو، انواع طبیعی وجود ندارد. کلیه اینگونه مقولات، ساخته انسان است.

ایوز : بله. با اینهمه، لاك بر این عقیده بود كه شایسته است این مقولات بر مراتب بیش از حد معمول آن زمان، بر مشاهدات دقیق پی ریزی شود. دلایلی كه او در این زمینه آورده، بخشی از جنبش بزرگ قرن هفدهم برای اصلاح و بهبود زبان علمی است. لاك چند شرط برای طبقه بندی خوب ذكر می كند. طبقه بندی باید محصول مشاهده و آزمایش دقیق باشد و، تا حد معقول، تفاوتهای باریك و ظریف را به حساب بگیرد، ولی نه چندان كه دست و پا گیر شود و باسانی قابل استفاده نباشد. از این گذشته، نباید بجهت از عرف منحرف شود؛ باید ثابت بماند و (از همه مهمتر) مورد موافقت همه دست اندركاران باشد. چیزی كه لاك مردود می شمارد، تصور قسمی طبقه بندی مطلقاً طبیعی است چون ممكن نیست بتوانیم عناصر دلبخواه را بكلی طرد كنیم. طبقه بندی امری است كه بنا به بعضی فایده ها و مصلحتهای عملی صورت می گیرد.

مگی : بسیار خوب، ولی اگر قرار بود او درباره فرقی كه خودش بین ذهن و ماده گذاشته بود چیزی بگوید، چه می گفت؟ آیا شكی وجود دارد كه منظور خودش این بوده كه چنین فرقی از نظر نظم طبیعت، اساسی است؟ و باز آیا شكی هست كه آن فرق، با توجه به این امر، فرق بین انواع طبیعی از كار در می آید، نه فرقی كه ما صرفاً از طریق زبان تحمیل

کرده باشیم؟

ایوز : یقیناً او می پذیرفت که اگر ثنویت صحیح باشد، فرق بین ماده و ذهن، فرق بین انواع خواهد بود. انواع مورد اعتراض او، انواع ارسطویی است که همه مادی است. در فلسفه ارسطو، هیچ چیزی عیناً مانند جوهر غیرمادی دکارت وجود ندارد.

مگی : فرق جسم و ذهن، مسأله مهم دیگری را هم پیش می آورد. اگر لاک فکر می کند که طبیعت درونی هر جسم مادی - از جمله جسم خود ما - در پرده اسرار پنهان است و ذهن هم به همین وجه آمیخته به راز است، پس نظرش درباره هویت شخصی چیست؟

ایوز : بحث درباره هویت شخصی، یکی از بدیعترین و خواندنی ترین بخشهای تحقیق [درباره فهم انسانی] است. لاک در این خصوص با دکارت هم عقیده بود که من می دانم که چیزی هستم که فکر می کنم، ولی در عین حال از طبیعت خودم بی اطلاعم چون نمی دانم که چیزی برای اینکه بتواند فکر کند، چه طبیعتی باید داشته باشد. پیروان دکارت معتقد بودند که اینکه نظرشان هویت شخصی را تبیین می کند، دلیل بسیار محکمی در تأیید آن است، و می گفتند که حتی در زندگی [دنیوی]، هویت شخص را جسم نمی تواند تعیین کند زیرا ماده پیوسته در تبدیل و دگرگونی است. پس تعیین کننده هویت بناچار نفس است. همان نفس پس از مرگ هم می تواند به هستی ادامه بدهد. استدلال پیروان دکارت این بود که چون نفس غیر مادی و بدون ابعاد است، پس لازم می آید که ماهیتاً فنا ناپذیر باشد. بنا بر این، در روز رستاخیز، هویت شخصی ملازم با نفس خواهد بود. اما لاک ملاحظه دیگری را مبدأ قرارداد، به این معنا که گفت جاودانگی یا بقا ممکن نیست جز بقای شخصی باشد. غرض از بقا، به زبان ساده، چیزی غیر از کیفر و پاداش نیست. بنا بر این، به نظر لاک، کیفر فایده ای نخواهد داشت مگر اینکه چیزی که در آخرت مورد عقوبت واقع می شود، از اعمالی که در زندگی دنیوی انجام داده است آگاه باشد.

مگی : چون در غیر این صورت مثل این خواهد بود که شخص دیگری مجازات شود.

ایوز : درست است. فرض کنید وجود چیزی به نام نفس جاوید و

غيرمادى را پذيرفتيم؛ و باز فرض كنيد پذيرفتيم كه آنچه كيفر مى بيند، نفس است. اگر نفس آنچه را در اين دنيا اتفاق افتاده بياد نياورد، جاويد بودنش حاصلى نخواهد داشت. بنا بر اين، به نظر لاك، آنچه براستى اهميت دارد، آن نفس فرضى غيرمادى نيست؛ آگاهى مهم است و وحدت آگاهى، صرف نظر از اينكه اساس طبيعتش چه باشد.

مگى : و همچنين مداومت يا ناگستگى آگاهى.

ايرز : درست است، و مداومت آگاهى، يعنى آگاهى فرد از گذشته اش. بديهى است در حيات دنيوى هم آنچه اهميت دارد اين است كه شخص بداند كسى كه در آخرت مجازات مى شود خود او خواهد بود.

مگى : پس، به نظر لاك، كليد هويت شخصى، حافظه است. آنچه بيش از هر چيز مرا اين شخصى مى كند كه هستم، آگاهى من است از سرگذشت خودم و آنچه بر من گذشته.

ايرز : بله. لاك منكر اين نيست و شكى در اين خصوص ندارد كه اساس حافظه بايد قسمى جوهر باشد. فقط مى خواهد بگويد كه ما نمى دانيم اين اساس چيست. هدفش از استدلالى كه مى كند در حقيقت به حساب گرفتن امكان بقا يا جاودانگى است بدون اينكه بخواهد از عقايد ضدجزمى گذشته اش دست بكشد يا حرف پيروان دكارت را پذيرد كه مى گفتند ما از اين نفس غيرمادى شناخت داريم. اما نظريه لاك به اين جهت حتى تا امروز اينقدر مهم و جالب توجه بوده است كه اندیشه جديد اروپايى را متوجه اين معنا كرده كه اين «خود» [يا «من»] نوعى سيلان متصل خودآگاهى است، ولو وقفه اى در آن پيش بيايد. اين تصور در آن زمان موجب سرگشتگى منت پيشگان شد ولى تا امروز يكى از عناصر قوى در شيوه تفكر ما درباره خودمان بوده است.

مگى : در مقدمه بحث اشاره كردم كه فلسفه سياسى لاك، چه در حيات او و چه از آن زمان تا امروز، هميشه داراى نفوذ عظيم بوده و در اين مدت هيچ گاه تاثيرش از بين نرفته است. بنا بر اين، ميل دارم پيش از اينكه بحث لاك را پشت سر بگذاريم و به باركلى بپردازيم، چيزى هم در اين باره بگويم. بفرماييد كه بين فلسفه سياسى لاك و بدنه اصلى فلسفه او

چه وجوه اشتراکی وجود دارد.

ایوز : فکر جالب توجه لاک این است که اخلاق (که به نظر او سیاست را هم در بر می گیرد) علمی است پیشین [یا مستقل از تجربه]^۱.
مگی : فکر می کنم بهتر است توضیح بدهید که مقصود از این گفته چیست.

ایوز : مقصود این است که، مثل هندسه، علمی است که می شود بدون رجوع به تجربه آن را دنبال کرد. لاک بیانی را که در خصوص هندسه داشته به همه این قبیل علوم تسری داده است. مفاهیم اساسی این علوم را می شود بدون شرط مطابقت آن مفاهیم با واقع، بآسانی ساخت. در علوم طبیعی اینطور نیست. لاک مفهوم موجودی نیمه اسب و نیمه انسان یا مفهوم اسب شاخدار را عمیقاً نادرست و ناسازگار می داند برای اینکه چنین چیزی وجود خارجی ندارد. ولی هیچ مانعی ندارد که ما مفهومی از فلان شکل هندسی نزد خودمان ایجاد کنیم و درباره اش به استدلال بپردازیم ولو هرگز چنین شکلی روی زمین بوجود نیامده باشد. به همین وجه، جایز است که تصویری از فلان عمل یا فلان نظام سیاسی نزد خودمان بوجود بیاوریم و بر حسب موازین عقلی درباره اش به ارزیابی بپردازیم ولو هرگز چنین عملی صورت نگرفته باشد و هیچ کشوری عیناً به این طرز اداره نشده باشد. این تمثیل لاک را به این فکر انداخت که ایجاد يك نظریه اخلاقی شبه هندسی، شدنی است.

مگی : نظریه لاک چه صورتی به خود می گیرد؟ مثلاً اصول متعارفه اش چیست؟

ایوز : متأسفانه اصول اولیه نظریه اش نسبتاً کهنه و قدیمی است. لاک معتقد بود که بدون قانون هیچ تکلیفی وجود ندارد و بدون مقننی که هم حق و هم قدرت مجازات قانون شکنان را داشته باشد، قانون وجود ندارد. این کار را در مورد قوانین موضوعه بشری، فرمانروا یا حکومتی انجام می دهد که مشروعیت داشته باشد، و در مورد قواعد اخلاقی یا قانون «طبیعی»، خداوند. وارد نارساییهای منطقی این قسم بیان درباره مسأله

تکلیف نمی‌شوم چون مشهور است. (ماحصل قضیه این است که هیچ قانونگذاری، حتی خداوند، نمی‌تواند به‌موجب فرمان به‌خودش حق قانونگذاری بدهد؛ بنا بر این، دست کم يك تکلیف وجود دارد، یعنی تکلیف اطاعت از مشیت خداوند، که مستقل از ارادهٔ مقنن است). ولی فکری که در همین چارچوب کهنه و متروک و در ضمن تحلیل حقوق و تکالیف حکومت و مردم به‌نحو نسبتاً قانع‌کننده پرورانده شده این است که بعضی اصول اخلاقی و سیاسی به‌بدهات عقلی روشن است. مثال این امر که از ابداعات لاک نیست ولی بسیار شهرت دارد، اساس پیشین [یا مستقل از تجربه] نهاد مالکیت است. حتی مستقل از هرگونه قانون بشری و مقدم بر آن، همهٔ ما دارای حق طبیعی برخورداری از ثمرهٔ کار و زحمتانیم، تا جایی که امکان استفاده از آن را داشته‌باشیم. اگر من میوه‌ای از درخت برای خوردن بکنم و کسی را هم محروم نکنم، اخلاقاً حقی نسبت به آن میوه دارم و اگر کسی میوه را از دست من بگیرد، حاصل کار مرا دزدیده است. این نمونهٔ اصولی است که لاک بدیهی و قابل مقایسه با قضایای هندسه می‌داند.

مگی: آنچه در فلسفهٔ سیاسی لاک بیش از هر چیز مورد ستایش من است، ندای بلندی است که در دعوت به‌تساهل و بردباری در آن به‌گوش می‌رسد. لاقل شالوده‌یکی از دلایل او به‌طرفداری از بردباری، شناخت-شناسی [یا بحث او دربارهٔ چگونگی اکتساب معرفت] است. جایی در ضمن تشریح این دلیل، لاک این چند جملهٔ شاهوار را می‌نویسد که: «کجاست آن انسانی که برای اثبات صدق هر آنچه بدان قائل است یا اثبات کذب هر آنچه مردود می‌شمارد دلایل بی‌چون و چرا و تردیدناپذیر داشته‌باشد یا براستی بتواند بگوید که تا بن جملگی عقاید خویشتن و دیگران تعمق کرده است؟ در حالت شتابناکی که بسر می‌بریم و باید در آن با چشمان نابینا دست به‌عمل بزنیم، ضرورت اعتقاد پیدا کردن بدون علم داشتن و گاهی حتی معتقدشدن بر پایهٔ ادلهٔ ناچیز، باید ما را بیش از آنکه دیگران را در تنگنا بگذاریم، مشغول و مراقب آگاه ساختن خودمان بکند.»

ایوز: بین شناخت‌شناسی لاک و نظریاتش، خصوصاً دربارهٔ تساهل مذهبی، رابطهٔ مهمی وجود دارد. او در این باره که چگونه برای انسان

شناخت حاصل می‌شود، فرد را اصل قرار می‌دهد و معتقد است که کسی نمی‌تواند شناختی را که خود من باید بدست بیاورم به جای من کسب کند. برای اینکه کسی بتواند شناخت داشته باشد (نه صرفاً عقاید تقلیدی)، باید خودش در امور تعمق کند. برای بسیاری مقاصد علمی، همان عقاید دست دوم کافی است و مجالی هم برای بیشتر از آن نیست. ولی لاک معتقد بود که در مورد مسائل برآستی مهم زندگی - یعنی مسائل اخلاقی و مذهبی - مردم باید وقت صرف کنند و باید به آنها مجال داده شود که تا حد امکان شخصاً در امور بیندیشند. اگر کسی حاضر به قبول این نظر باشد و همچنین بپذیرد که درست پی بردن به چنین امور چقدر دشوار است، البته کلید يك جامعه متساهل و بردبار را - دست کم در بعضی زمینه‌ها - بدست آورده است.

مگی : خطری که ما را تهدید می‌کند این است که اینگونه بردباری را امر مسلمی می‌گیریم که در آن جای حرف نیست. ولی خود اینکه در موقعیتی هستیم که می‌توانیم چنین کنیم، حاکی از دینمان به لاک است. چنین چیزی در عصر او به هیچ وجه مسلم محسوب نمی‌شد، کما اینکه امروز هم در بیشتر جاهای دنیا مسلم شمرده نمی‌شود.

پیش از اینکه بحث لاک را پشت سر بگذاریم، ممکن است خواهش کنم خدمات پایدار او را به فلسفه به طور کلی مورد ارزیابی قرار دهید؟ یا اگر این سؤال زیادی کلی است، بفرمایید که، به نظر شما، مهمترین خدمت او چه بوده است؟

ایوز : عرض کنم، همانطور که خودتان در ابتدا اشاره کردید، لاک چارچوبی بوجود آورد که از لحاظ تاریخی بسیار اهمیت داشت و مردم توانستند در آن چارچوب معنای علم جدید، بخصوص علم نیوتن، را بفهمند و بدانند که چگونه به این دنیایی نگاه کنند که همه قبول داریم خیلی چیزها در آن هست که از فهم ما بیرون است. ما امروز ماهیت نظری علم را قبول کرده ایم. لاک تأثیر دیگری هم بر جا گذاشت که شاید آنچنان عمده‌ای در آن نداشت. بعضی از استدلالهایش - مثلاً این ادعای مؤکدش که شناختی که ما از طریق حواس کسب می‌کنیم برآستی شناخت نیروی تأثیر گذاشتن چیزها در ماست - حربه به دست فلاسفه‌ای از قبیل بارکلی

داد که نظرشان نسبت به جهان بسیار با او متفاوت بود. اینگونه فلاسفه توانستند از امتیازاتی که به معنویان [یا ایده‌آلیست‌ها] و شکاکان افراطی می‌دادند - یعنی پیروان فلسفه‌هایی یکسره غیر از فلسفه لاک - به این وسیله بهره‌برداری کنند. یکی از دلایل اینکه من فکر می‌کنم لاک هنوز بسیاری چیزها می‌تواند به ما یاد بدهد همین است که او آخرین فیلسوف اهل اصالت واقع پیش از شروع گرایش‌های جدید به فلسفه اصالت معنا [یا ایده‌آلیسم] است. (عقیده خود من این است که در فلسفه اصالت معنا [یا ایده‌آلیسم] عیب اساسی وجود دارد). برای ما بسیار ارزش دارد که برگردیم به لاک به عنوان یکی از فلاسفه ماقبل ایده‌آلیستی اهل اصالت واقع، هم برای اینکه تحلیل کنیم و بینیم چه عیبی و به چه جهت پیش آمد، و هم برای اینکه نکات فراموش شده را دوباره به یاد بیاوریم، نکاتی که به علت استیلای طولانی فلاسفه ضداصالت واقع از خاطرمان محو شده است.

مگی: شاید من به علت اینکه متخصص لاک نیستم، اجازه داشته باشم چشم انداز عمومی‌تری نسبت به او ارائه بدهم. لاک پدر و بنیادگذار فلسفه تجربی جدید دانسته می‌شود و بخصوص مؤسس سنت اصلی در فلسفه جدید دنیای انگلیسی زبان. در سراسر قرن هجدهم او در اندیشه فرانسویها بالاترین نفوذ را داشت. ولتر بیشتر عمرش را وقف ترویج افکار لاک و نیوتن کرد. در دایرةالمعارف فلسفه^۱ نوشته شده که: «ولتر و منتسکیو و اصحاب دایرةالمعارف در فرانسه، بنیادی از لحاظ فلسفی و سیاسی و تربیتی و اخلاقی در لاک یافتند که به ایشان امکان داد اندیشه‌هایی را که به انقلاب کبیر فرانسه انجامید پیشنهاد و تبلیغ کنند. در امریکا، نفوذ او در جانائان ادواردز^۲ و همیلتن^۳ و جفرسن^۴ اثر قاطع داشت.» به نظر من،

1. The Encyclopaedia of Philosophy.

۲. Jonathan Edwards (۱۷۵۳-۵۸). مصلح مذهبی و متکلم امریکایی.

(مترجم)

۳. Alexander Hamilton (۱۷۵۵-۱۸۰۴). حقوقدان و سیاستمدار و

انقلابی امریکایی، از یاران نزدیک جرج واشینگتن و یکی از بنیادگذاران ایالات متحد امریکا. (مترجم)

۴. Thomas Jefferson (۱۷۴۳-۱۸۲۶). یکی از بزرگترین بانیان دولت

امریکا و سومین رئیس جمهوری آن کشور. (مترجم)

تا کنون هیچ فیلسوفی به تناسب شایستگی که داشته، نفوذش بیشتر از لاک نبوده است. از این گذشته، آثار لاک هنوز یکی از بخشهای اصلی برنامه درسی فلسفه است و به دلیل اهمیتش از نظر سیاسی، مورخان هنوز وسیعاً در آن مطالعه می کنند.

خوب، حالا برویم سر بارکلی. رفتن از لاک به بارکلی از جهتی آسان است چون شهرت بارکلی بیشتر به دلیل رد کردن چیزی است که لاک قبول کرده، یعنی عقیده به وجود جوهر مادی. بنا بر این، یکی از کارهایی که بارکلی می کند، ابراز واکنش در برابر لاک است. حرف اساسی او از حیث منطقی - که بسیار هم عمیق است - این است که هیچ چیز در تجربیات ما به ما اجازه نمی دهد وجود چیزی را استنتاج کنیم که در تجربه نیست. البته اگر او طرف سؤال قرار می گرفت، با دکارت موافقت می کرد که من از طریق مستقیمترین و بی واسطه ترین تجربه، می دانم که به عنوان موجودی خود آگاه وجود دارم و همچنین می دانم که محتویات خود آگاهیم [یا آگاهیهایم] هر آن چیزی است که هست. منتها بارکلی می گفت که ما هرگز حق نداریم بر این اساس، وجود اشیاء مادی دست نیافتنی و تجربه نشدنی و ناگنجیدنی در قالب مفاهیم را در جهان خارج مدعی شویم که علت حصول بعضی از این تجربه ها برای ماست؛ و حتی نمی دانیم وقتی چنین ادعاهایی می کنیم، اصولاً حرفمان چیست. تنها چیزی که همیشه می توانیم بدانیم این است که تجربه هایی هست و فاعلی [یا شناسنده ای] که تجربه برای او حاصل می شود.

ایرز: آنطور که شما تعبیر می کنید، بارکلی شکاک جلوه می کند، در حالی که او بشدت ادعا داشت که فلسفه اش ضد شکاکیت است و خودش به هیچ وجه نه در آنچه حواس ما به ما می دهند شک می کرد و نه در اینکه چیزی در خارج هست که منشأ حسیات است. تنها ادعایی که می کرد این بود که این چیزی که خارج از ماست مادی نیست، ماده نیست، و می خواست بگوید که بنیادی ترین و جوهری ترین چیزها در دنیا و تنها فاعل یا علت حقیقی، روح است؛ روح نامتناهی و روحهای متناهی مخلوق.

مگی: و آنطور هم که شما تعبیر می کنید، بنظر می رسد که هدف

اصلی بارکلی نه انکار چیزی، بلکه اذعان به چیزی بوده، یعنی قائل شدن به اینکه هستی «حقیقی» - کل این هستی - روحانی است.

ایسرز: جهان محسوس بخشی از هستی است، منتها سهمی بسیار فرعی و تبعی به آن اختصاص داده شده است. وجود دارد - بارکلی حتی می گوید حقیقت دارد - ولی موجودی درجه دوم و وابسته به ذهن و لغت و بی اثر و بدون جوهریت است. انگیزه اساسی بارکلی، انگیزه‌ای کلامی^۱ است. فکر می کرد حکمایی از قبیل لاک و دکارت جهان مادی را به قسمی خدا تبدیل کرده اند و ماده را با وجود اینکه در اصل آفریده خداوند بوده، چیزی دارای وجود مستقل و طبیعت خاص خودش معرفی کرده اند و عالم مادی به نظرشان مثل ساعت عظیمی است که حتی اگر خداوند برای استراحت به سفر هم می رفت، همچنان به تیک تیک ادامه می داد. چنین چیزی، به عقیده بارکلی، تقریباً مساوی با الحاد و رقیب تراشی برای ذات باری بود. پیش از او هم خیلی از فلاسفه قویاً احساس کرده بودند که اعتقاد به اصالت ماده یا مسلک مادی، سرچشمه الحاد و خدانشناسی است و به هر کس که برای ماده مقامی برابر با روح قائل بود، می تاختند. در انگلستان، گروهی به نام افلاطونیان کیمبریج برای دفع خطر مسلک مادی این طور استدلال کرده بودند که وجود، زنجیره یا نردبانی است که روح در آن روی پله وجودی بالاتری از ماده قرار دارد. بارکلی شاید اول کسی بود که به فکر افتاد وضع ماده را معکوس کند، به این وسیله که بگوید عالم محسوس بنا به طبیعتی که دارد وابسته به ذهن است. لاک تمیز گذاشته بود بین جهان آنگونه که به ما می نماید و آنطور که در ذات خودش هست؛ بارکلی از این تمایز استفاده کرد و جهان را آنطور که ذاتاً هست برید و دور انداخت و فقط جهان را آنگونه که به ما می نماید باقی گذاشت. علت مستقیم این جهان «در ذهن ما»، خداست. بارکلی ادعا داشت که وجود هیچ چیزی را که نزد مردم عادی به حساب می آید یا اهمیت دارد، منکر نیست؛ فقط تعبیر انحرافی فلاسفه را دور می اندازد.

مگی: من ته دل احساس می کنم که ممکن است حق با بارکلی باشد.

دست کم اینطور به نظر می‌رسد که آنچه او می‌گوید با نحوه‌ای که اکثر مردم فکر می‌کنند و حرف می‌زنند، وفق می‌دهد. اگر به یک آدم عادی بگویید: «از کجا می‌دانی که این دستکش وجود دارد؟» به شما خواهد گفت: «برای اینکه اینجاست، در دست من است، نگاهش می‌کنم، می‌توانم دستم کنم، چرمش را بو کنم، رنگش را ببینم - بفرمایید، خودتان دست بزنید.» به عبارت دیگر، دستکش را سر جمع ویژگیهای مشهودش می‌داند. دستکش را ذاتی «فی نفسه» تصور نمی‌کند به عنوان موضوعی^۱ ناشناختنی و ناگنجیدنی در قالب مفاهیم که حامل آن ویژگیهاست. من مطمئنم چنین فکری هرگز به خاطر اغلب مردم نرسیده و، حدس می‌زنم، فهمش برای آنها فوق‌العاده دشوار باشد. چنین فکری عمدتاً فقط برای فلاسفه پیش می‌آید و کسانی که آثار فلاسفه را مطالعه می‌کنند. بنا بر این، وقتی بارکلی مدعی می‌شود که نظرش با شعور عادی وفق می‌دهد، باید تصدیق کنم که حقیقت را می‌گوید، هر چند البته مقصودم این نیست که نظرش درست است. فرض کنید خود شما به کسی بگویید: «از کجا می‌دانی این دستکش وجود دارد؟» آیا تصور نمی‌کنید پس از اینکه آنچه را در دستکش قابل مشاهده است یکی یکی شمرد، در بیشتر موارد نمی‌داند چه چیز دیگری ممکن است دلبادهاش بگوید؟ و آیا تصور نمی‌کنید که، به نظر او، دستکش یعنی همان چیزها [ی مشهود]؟ نکته اصلی منظور نظر بارکلی هم همین است که دستکش حقیقتاً یعنی آن چیزها.

ایسرز: فیصله دادن دعوا در باره اینکه شخص عادی در اینگونه موارد چه فکر می‌کند، همیشه قدری دشوار است و یکی از دلایل دست کم این است که نظریات فنی در باره جهان، بتدریج - و گاهی حتی بسرعت - وارد نحوه تفکر و سخن گفتن ما می‌شود و جا می‌افتد. مثلاً امروز این جزئی از نظر هر شخص عادی در باره تفکر شده که ما با مغزمان فکر می‌کنیم. ولسی همیشه این طور نبوده است. به نظر من، بسیار بعید است که هرگز هیچ انسان باشعوری - به استثنای فلاسفه - خیال کرده باشد که چیزی، مثل یک دستکش یا یک تکه طلا، منحصر به همان کیفیات محسوس است. حتی به نظر نامتمدن‌ترین کسانی که با طلا سر و کار دارند، یک تکه طلا

علاوه بر کیفیات محسوس، دارای بعضی نیروها و «طبیعت» مخصوص است. شاید این یکی از موقیتهای فلسفه بوده که مردم فرض کنند باید علت واحدی - یعنی «جوهر» یا «موضوع» ناشناخته‌ای - برای همه کیفیات و نیروهای چیزی مثل طلا وجود داشته باشد. اما همانطور که دیدیم، عقیده لاک که چندان دور از عقل هم نبود، حکایت از آن داشت که وقتی طلا را جوهری مستقل تصور می‌کنیم، خود این هم باز فرضی است که طبیعتاً و معمولاً به آن قائل می‌شویم. لاک معتقد بود که پیشرفت فلسفه نسبت به «شعور عادی» هنگامی بدست آمد که به فرضیه‌ای مشخص، ولو نهایتاً ناکافی، قائل شدیم در خصوص اینکه «جوهر» این قبیل چیزها چیست، و وقتی گفتیم که ماده صلب و سختی است با ساخت مکانیکی. اما این فرضیه مکانیکی یقیناً با «شعور عادی» تعارض داشت چون می‌گفت رنگ و بو و غیره خاصیت‌های ذاتی اشیاء نیستند و حربه به دست بارکلی داد. بارکلی به تمیز بین کیفیات اولیه و ثانویه اعتراض داشت، و این اعتراض محور استدلال او بود که می‌گفت هر صفتی در شیء - و نه فقط رنگ و بو - وابسته به حس و قائم به ذهن است. این نتیجه گیری کلی، به نظر من، به هیچ وجه با «شعور عادی» منطبق نیست، ولی این البته به معنای آن نیست که استدلال بارکلی از لحاظ فلسفی فاقد قوت و قدرت است.

هنگی: اگر بارکلی معتقد است که چیزی به اسم ماده مستقل وجود ندارد، پس چطور می‌خواهد موقیعت علم را (که عمیقاً به آن علاقه دارد) تبیین کند؟ از آن بالاتر اینکه اگر ماده‌ای در کار نیست، چگونه اصولاً ممکن است علم وجود داشته باشد؟

ایوز: اتفاقاً بارکلی فکر می‌کرد که حتی بهتر از لاک از عهده بیان علت این امر بر می‌آید. لاک تا آخر نگران این بود که حتی بهترین علمی که در دست است، سرانجام باز می‌رسد به همان واقعیتهای خام از قبیل قانون نسبت عکس مجذور فاصله، در حالی که بارکلی معتقد بود که هر قانونی، بنا به طبیعتی که دارد، صرفاً یکی از واقعیات خام است و چیزی نیست جز توالی و ترتیبی که خدا مطابق آن به وسیله تصورات در ما تأثیر می‌گذارد. خداوند از برقرار کردن این توالی منظم در تصورات ما مقصود خاصی داشته که بارکلی آن را به قیاس با زبان تبیین می‌کند.

خداوند، باصطلاح، می‌خواهد ما را از آنچه بناست روی بدهد با خبر کند. وقتی من به کمک حس بینایی آتش را می‌بینم، آگاه می‌شوم که اگر دستم را دراز کنم، دستم خواهد سوخت. تصوراتی که خداوند در ما قرار می‌دهد بیفایده خواهد بود مگر آنکه بر طبق چنین ترتیبی منظم شده باشد، و چون این‌طور بوده است، در پی هم آمدن تصورات به ما اجازه می‌دهد که در کردار هدفی را دنبال کنیم و زندگی بر طبق موازین اخلاقی امکان‌پذیر شود.

مگی: پس نظر بارکلی را درباره کل هستی ممکن است این‌طور جمع‌بندی کرد: روح نامتناهی و ناکرانمندی وجود دارد که همان خداست؛ روح‌های متناهی و کرانمندی هم وجود دارند که ما باشیم. خدا ما را آفریده و از طریق جهان خودش با ما در ارتباط است. خداست که همه تجربه‌هایی را که برای ما حاصل می‌شود به ما می‌دهد. بنا بر این، آنچه ما اسمش را جهان گذاشته‌ایم، در حقیقت به منزله زبان خداست، و نظم‌های قابل فهم در جهان - یعنی قوانین علمی و معادلات ریاضی که با تجارب ما عجین شده - به مثابه قواعد صرف و نحو آن زبان است، یعنی ساخت سخنانی که خدا خطاب به اذهان انسانی ما می‌گوید.

ایوز: و بنا بر این، به هیچ وجه نیازی به فرض [وجود] ماده نیست چون کاری انجام نمی‌دهد.

مگی: ولی اگر، به این مفهوم، کل هستی یا واقعیت، ذهنی است، بارکلی چگونه می‌خواهد این حقیقت را تبیین کند که من نمی‌توانم هرچه را می‌خواهم به حس ادراک کنم؟ اگر چشم‌هایم را ببندم و دوباره باز کنم، این میزی را که اینجا هست می‌بینم و نمی‌توانم بخواهم که نبینم، ولو بمراتب ترجیح بدهم که چشمم به یک کاناپه بیفتد یا فضای خالی. اما اگر هرگونه ادراک حسی وابسته به ذهن است، چرا نباید چنین چیزی میسر باشد؟ لاک و دیگران اگر در برابر این سؤال قرار می‌گرفتند، جواب می‌دادند: «برای اینکه میزی اینجا هست، مستقل از اینکه به ادراک دربیاید، و به نحوی در شما تأثیر می‌گذارد که ادراکش کنید.» اما بارکلی که نمی‌تواند چنین پاسخی بدهد، چگونه قضیه را تبیین می‌کند؟

ایوز: عرض کنم، جسم مادی، به یک معنا، مستقل از اینکه ادراک شود وجود دارد - یعنی از جهت اینکه تصویری از میز در ذهن خداست



جرج بارکلی (۱۶۸۵ - ۱۷۵۳)

همراه با این نیت الهی که بعضی تصورات «میز مانند» هر وقت شرایط مناسب بود (یا، به زبان ساده‌تر، هر وقت در جهت درست نگاه کردیم) در اذهان ما هم بوجود بیاید. پس علت وجود «شیء واقعی یا موجود» را باید هم با توجه به نظم حاکم بر تصوراتمان بیان کنیم و هم با توجه به آنچه به عنوان اساس آن نظم در ذهن خداست. بعضی از منتقدان عقیده داشته‌اند که جهش از نظم تصورات ما به شالوده و اساس آن نظم در ذهن خدا، بارکلی را هم عیناً مانند پیروان اصالت واقع، در برابر ایرادهای شکاکان آسیب‌پذیر می‌کند. اما، از نظر بارکلی، ذاتاً هیچ اشکالی ندارد که بر مبنای تصوراتمان، وجود علت خارجی آنها را نتیجه بگیریم. آنچه به نظر او اهمیت دارد بیان آن علت است به نحوی معقول‌تر از حرفهای (طبق ادعا) بی‌سروته و ضد و نقیض کسانی که می‌گویند آن علت خارجی، ماده است. مثلاً لاک تصدیق داشت که اینکه در ادراک حسی ماده چگونه روی ذهن عمل می‌کند، بکلی نزد ما غیر قابل فهم است. اما بارکلی معتقد است که اساساً از این مسأله اجتناب کرده‌است و عمل خداوند کاملاً قابل فهم است و در واقع تنها علت قابل فهم، فعالیت روح است، خواه این روح، ما باشیم، خواه خداوند.

مگی : من گمان می‌کنم بیش از آنچه ما در اینجا جلوه می‌دهیم، می‌شود در طرفداری از بارکلی صحبت کرد. پافشاری بر اینکه آنچه شناخت ما به آن تعلق می‌گیرد فقط ممکن است همان چیزی باشد که در تجربه به ما داده می‌شود، مدتها پس از مرگ بارکلی به صورت یکی از عقاید بیچون و چرا در علوم درآمد. ولی مطلب باز از این هم بمراتب فراتر می‌رود. کارل پوپر مقاله معروفی دارد به نام «یادداشتی در باره بارکلی در مقام پیش‌کسوت ماخ و آینشتاین^۱» که در آن بیست و یک تز از فلسفه بارکلی بیرون می‌آورد و نشان می‌دهد که فیزیکدانانی مانند آینشتاین به همین ترها قائل بوده‌اند. صرف نظر از هر مطلبی راجع به ایمان به خدا، اندیشه بارکلی عمق خاصی دارد و بسیار از زمان خودش جلوتر است.

ایوز : قول به اینکه مفهوم ما از هر چیز عاقبت باید (ولو به طور

1. Karl Popper, "A Note on Berkeley as Precursor of Mach and Einstein."

غیرمستقیم) برگردد به تجربه‌ای که ما از آن قسم چیز حاصل می‌کنیم، نه تنها استدلالی بسیار قوی است، بلکه در دیگران هم تأثیر عمیق داشته است. البته استدلال لاک هم، به یک معنا، همین بود؛ اما در مورد او مستلزم این نبود که چیزی خارج از ما نباشد که تجربه ما نتواند حق آن را ادا کند. بارکلی فقط می‌خواست آن هستی یا واقعیت مستقل و اسرارآمیز را قلم بگیرد. او هم فیلسوفی جزمی است، منتها به نحوی غیر از دکارت. عالم طبیعت به لحاظ آنچه، بنا به تعبیر او، از آن حذف شده شکفت‌انگیز است. عالمی است کاملاً در سطح، اما به همین دلیل، جای اسرارآمیزی نیست. لاک می‌خواست، برعکس، تأکید کند که بدست آوردن طبیعت اشیاء آسان نیست، و در واقع می‌خواست این امکان را به ما بنمایاند که، به‌رغم سخت‌ترین تلاش‌هایمان، باز هم اشیاء احتمال دارد چیزهایی سر در نیاوردنی از کار در آیند. البته درست است که بخش بزرگی از فلسفه علم در قرن بیستم به معنای اعم از مشرب بارکلی تبعیت می‌کند و گرایشی دارد که نظریه‌های علمی را برگرداند به نتایجی که در عمل و از لحاظ تجربی از آنها بدست می‌آید. ولسی این‌طور نیست که همه دانشمندان چنین تعبیری از کارشان داشته باشند. آینشتاین در اوقات مختلف، افکار مختلف داشت و از چندی قبل، فلاسفه علم هم بیش از پیش و به‌طور مؤثر به اصالت واقع متمایل می‌شده‌اند.

مگی: متأسفم که باید این بحث را خاتمه بدهیم. ممکن است خواهش کنم همان‌طور که در مورد لاک این کار را کردید، بارکلی را هم رویهم‌رفته جمع بندی کنید؟

ایرز: عرض کنم، بارکلی هم، فیلسوف بسیار مهمی است، گرچه در بعضی محافل به‌خامی و سادگی شهرت دارد، ولی در واقع بسیار مبتکر و هوشمند است و افکارش را روشن و واضح بیان می‌کند و نیز از لحاظ نحوه ارائه نظریاتش بسیار امروزی و متجدد است. انگیزه‌هایی که از جهت اثبات وجود خدا داشته، بدون شک امروزه دیگر کهنه شده است. اما دستگاهی که بوجود آورده، از طرفی، تا بحال همیشه توان پیروان اصالت واقع را در بوتۀ آزمایش گذاشته و، از طرف دیگر، سرچشمۀ دائمی افکار تازه برای انواع و اقسام مخالفان اصالت واقع بوده است.



هيو م

مفت و عمو با
جان پاسمور

مقدمه

مگى : كسى كه اكثر آ او را بزرگترين فيلسوفى مى دانند كه آثارش را به زبان انگليسى نوشته، مردى است به نام ديويد هيوم كه اصلاً اسكاتلندى بود نه انگليسى و در ۱۷۱۱ در ادنبورو به دنيا آمد. هيوم بعضى از بهترين آثارش را هنگامى نوشت كه هنوز بسيار جوان بود. در حدود هجده سالگى نوعى مكاشفه عقلى برايش دست داد و هشت سال بعد را صرف نوشتن كتابى پر حجم و انقلابى به نام *دباده طبيعت انسانى*^۱ كرد كه با اقبال ناچيز و درك حتى ناچيزتر روبرو شد و، به گفته خودش، «مرده از چاپخانه متولد شد». بنا بر اين، در سنين بين سى و چهل، هيوم در صدد بر آمد دوباره آن را به صورتى مردم پسندتر بنويسد. نتيجه اين كار، دو مجلد كوچكتر بود: *يكى تحقيق دباده فهم انسانى*^۲ و *ديگرى تحقيق دد هبادى اخلاق*^۳. اما اقبال عمومى به اين دو كتاب هم بهتر از كتاب اصلى نبود و هيوم بظاهر به فلسفه پشت كرد. در سنين بين چهل و پنجاه، كتابى در زمينه تاريخ برتانيا نوشت كه تا يكصد سال بعد همچنان مقبول و مورد استناد بود و به اين جهت هنوز در كتب مرجع گاهى او را مورخ معرفى مى كنند. هيوم در زمان حيات همچنين به عنوان اقتصاددان شهرتى به هم رساند و نظرياتش راجع به پول حتى اخيراً دوباره جلب توجه كرده است. از اين گذشته، در امور دولتى هم بيكار نبود. در جنگ جانشينى اتريش^۴

1. David Hume, *A Treatise of Human Nature*.

2. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*.

3. David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

۴. War of the Austrian Succession (۱۷۴۰-۴۸). «نام جنگى بين

اتريش و پشيمانانش، انگلستان و هلند، از يك طرف، و پروس و فرانسه و ←

در دو لشکرکشی به عنوان افسر ستاد خدمت کرد و دو سال، در سنین متجاوز از پنجاه، دبیر سفارت بریتانیا در پاریس و بعد معاون وزارت خارجه بود.

هیوم در بسیاری محافل مختلف آمد و رفت داشت و همه جا به علت خوش طینتی و نبوغش محبوب بود. چنان استعداد کمیابی برای دوستی داشت که چیزی نمانده بود در امر محال جلب رفاقت فیلسوف فرانسوی همعصرش، ژان ژاک روسو، موفق شود. روسو حتی زمانی قصد داشت به دلیل وجود هیوم، در انگلستان زندگی کند. در فرانسه، هیوم به le bon David [= داوید مهربان] معروف بود و در شهر زادگاهش، ادینبورو، از آن زمان تاکنون هنوز خیابانی که در آن زندگی می کرده، به اسم او «خیابان دیوید قدیس^۱» خوانده می شود. با توجه به چنین لقبی، شاید این یکی از بازیهای روزگار بود که هیوم در آن ایام پنهانی سرگرم نوشتن آخرین شاهکار فلسفی خود، یعنی نقدی عمیق و کوبنده بر دین طبیعی [یا فطری]، بود که تا پیش از مرگش کسی از آن خبر نداشت. هیوم در ۱۷۷۶ در گذشت و کتابش، چند گفت و شنود درباره دین طبیعی^۲، که به عقیده بعضی بهترین کار اوست، در ۱۷۷۹ به چاپ رسید.

هیوم شخصیتی بی اندازه جذاب و دلنشین دارد، ولسی همچنین باید او را عاملی در شکوفندگی بزرگ حیات فکری و عقلی ادینبورو در قرن هجدهم بدانیم که امروز از آن به نام «نهضت روشنگری در اسکاتلند» یاد می کنیم - نهضتی که بزرگترین فیلسوف و بزرگترین اقتصاددان و بزرگترین زندگینامه نویس انگلیسی زبان - یعنی بترتیب، دیوید هیوم و ادام اسمیت^۳

اسپانیا از طرف دیگر، که پس از مرگ (۱۷۴۵) امپراتور شارل ششم بر سر جانشینی دخترش ماری تریز در گرفت...» (دائرة المعارف فارسی)

1. St. David's Street

2. David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*.

۳. Adam Smith (۱۷۲۳-۹۵). اقتصاددان نامدار اسکاتلندی و نویسنده کتاب تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملل که از حیث شهرت و نفوذ جهانی کمتر کتابی در این علم به پای آن رسیده و پایه اقتصاد سیاسی و بازرگانی آزاد در آن گذاشته شده است. (مترجم)

و جیمز بازول^۱ - را بوجود آورد. این سه تن همه یکدیگر را می‌شناختند. ادام اسمیث یکی از صمیمی‌ترین دوستان هیوم و سخت تحت تأثیر او بود. بازول در نظر داشت زندگینامه هیوم را بنویسد، اما افسوس که هرگز موفق به این کار نشد.

در حال حاضر، کتاب و نوشته درباره هیوم فراوان است و پروفیسور جان پاسمور، استاد دانشگاه ملی استرالیا^۲، و نویسنده یکی از بهترین این کتابها، موسوم به مقاصد هیوم^۳، برای بحث درباره آثار او با من در اینجا حضور دارد.

۱. James Boswell (۱۷۴۰-۸۵). ادیب اسکاتلندی و نویسنده کتاب معروف زندگی سمولل جانسن که یکی از بزرگترین شاهکارهای زندگینامه‌نویسی در جهان است. (مترجم)

2. Australian National University

3. John Passmore, *Hume's Intentions*.

بحث

هنگی : هیوم دو سه بار خلاصه‌ای از فلسفه خودش تهیه کرد و هر دفعه علت را محور تأکید قرار داد، یعنی مسأله اینکه وقتی می‌گوییم فلان وضع علت وضع دیگر است یا وضع دیگری را ایجاد می‌کند، مقصودمان چیست. این مسأله بیش از آنکه افراد ناآشنا با فلسفه خیال می‌کنند مهم و جالب توجه است چون آنچه بظاهر سرتاسر دنیایی را که می‌شناسیم به هم پیوند می‌دهد، رابطه علت و معلول است. پیدا است که هیوم آنچه را می‌خواسته در این باره بگوید شالوده فلسفه خودش تلقی می‌کرده و در واقع حتی تا امروز همین بیش از هر چیز مایه شهرتش بوده است.

ممکن است بفرمایید جان کلام او در این بحث چه بوده؟
پاسمور : شاید اگر مثال ملموسی بزنیم بهتر به فهم مطلب کمک کند. پسرک کوچک و فوق‌العاده باهوشی را مجسم کنید که پدر و مادرش همیشه اسباب بازیهای نرم و پنبه‌ای به او داده‌اند. هر وقت او هر کدام از این اسباب بازیها را از تختش روی زمین انداخته، اسباب بازی با صدای نرمی به زمین افتاده است. روزی دایی بچه يك توپ لاستیکی به او می‌دهد. بچه توپ را خوب از هر طرف و ارسی می‌کند؛ بو می‌کند، مزه می‌کند، دست می‌زند و بعد می‌اندازد به زمین. اما با وجود همه و ارسیهای دقیقی که کرده، ممکن نیست بداند که توپ، بر خلاف تمام اسباب بازیهای دیگرش، وقتی به زمین خورد بلند می‌شود. این مثال، شاهد اولین نکته منظور نظر هیوم است. هیوم دائماً تکرار می‌کند که به صرف و ارسی چیزی هرگز ممکن نیست بدانیم که چه آثار یا معلولهایسی می‌تواند ایجاد کند و

فقط در نتیجه تجربه ممکن است پیامدهایش را تعیین کنیم.

حالا در نظر بگیرید که دایی بچه مواظب است و می‌خواهد ببیند خواهرزاده‌اش چطور با توپ‌ی که هدیه گرفته بازی می‌کند. وقتی می‌بیند توپ به زمین می‌افتد، انتظار بلند شدنش را دارد. اگر از او پرسید توپ به چه علت بلند می‌شود، جواب خواهد داد: «خواهرزاده‌ام توپ را به زمین انداخت.» یا اگر بخواهد سؤال ما را به نحوی کلی‌تر تعبیر کند، ممکن است بگوید: «هر توپ لاستیکی قدرت بلند شدن دارد»، یا شاید بگوید: «بین زمین خوردن توپ و بلند شدنش، رابطه‌ای ضروری وجود دارد.» توجه داشته باشید که حرف هیوم را من در دهن دایی بچه گذاشته‌ام و لسی بیان آن در قالب اصطلاحات روزانه هم آسان است. دایی ممکن است بگوید خواهرزاده‌اش توپ را واداد به بلند شدن کرد و یکی از خصوصیات هر توپ لاستیکی این است که وقتی به زمین خورد، بر می‌گردد و باید برگردد. ولی این تغییر اصطلاح تأثیری در استدلال هیوم ندارد.

بعد هیوم سؤال عمیقی می‌کند و می‌پرسد دایی چه تجربه‌ای دارد که خواهرزاده‌اش ندارد؟ دایی از بعضی مفاهیم کلی مثل «علت» و «قدرت» و «رابطه ضروری» استفاده می‌کند که اگر صرفاً مشتق الفاظ میان تهی نباشد باید به نحوی دلالت بر تجربه بکند. آن تجربه در مورد فعلی چیست؟ تجربه دایی از چه جهت با تجربه خواهرزاده تفاوت می‌کند؟

تفاوت، بنا به استدلال هیوم، تنها در یک چیز است. دایی، برخلاف خواهرزاده، توانسته در موارد بسیار متعدد مشاهده کند که اول هر توپ لاستیکی به زمین می‌خورد و بعد بر می‌گردد، تا آنجا که او تجربه کرده، حتی یک مورد هم نبوده که توپ به سطح سفتی بخورد و برگردد یا برگردد بدون اینکه اول بیفتد یا پرتاب بشود. به اصطلاح هیوم، بین افتادن توپ و بلند شدنش «اقتران دائم» وجود داشته.

تا اینجا حرفی نیست. بنظر می‌رسد بین تجربیات دایی و خواهرزاده تفاوتی پیدا کرده باشیم. ولی بعد هیوم سؤال دیگری می‌کند و می‌پرسد این تفاوت تجربه چگونه موجود مفاهیمی مثل «علت» و «قدرت» و «رابطه

ضروری» می‌شود؟ بدون شك، دایمی بارها و بارها دیده‌است که توپی که می‌افتد بلند می‌شود، در حالی که خواهرزاده‌اش فقط يك بار دیده‌است که چنین اتفاقی می‌افتد. با اینهمه، دایمی چیزی ندیده‌است که خواهرزاده‌اش ندیده باشد؛ منتها همان دو تجربه پیایی را بیشتر حاصل کرده‌است. دایمی و خواهرزاده هر دو مشاهده می‌کنند که توپی می‌افتد و بعد بلند می‌شود، همین و بس. اما دایمی معتقد است که بین افتادن و بلندشدن توپ، رابطه‌ای ضروری وجود دارد. این رابطه ضروری یقیناً چیزی نیست که او مشاهده کرده باشد. تجربه یا مشاهده او، جز اینکه به دفعات تکرار شده، عیناً مانند تجربه خواهرزاده‌اش بوده‌است. پس تصور این رابطه ضروری یا پیوند علی اگر هرگز مستقیماً مشهود نشده، از کجا می‌آید؟

پاسخ هیوم این است که مشاهده ترتیب و توالی یکسان رویدادها به دفعات بیشمار، هیچ چیز را که همان بار اول مشاهده نکرده باشیم - یعنی يك پیوند علی - نمایان نمی‌کند، ولی به نحو مخصوصی در کارکرد ذهن ما تأثیر می‌گذارد و در ما این عادت را ایجاد می‌کند که وقتی توپ لاستیکی به زمین خورد، منتظر بلند شدنش باشیم. اعتقاد به اینکه A علت B است یا بین A و B رابطه‌ای ضروری وجود دارد یا A واداد می‌کند که B اتفاق بیفتد، در واقع فقط به این معناست که ذهن ما طوری ساخته شده که چون به تجربه دیده‌ایم که A همیشه با B اقتران داشته، وقتی به چیزی از نوع A بر می‌خوریم انتظار داریم چیزی از نوع B به دنبالش بیاید و وقتی به چیزی از نوع B بر می‌خوریم فرض می‌کنیم که مسبوق به چیزی از نوع A است. تجربه ما موجد این عادت انتظار در ماست. تصور ما از رابطه ضروری، ناشی از آگاهی ما به این عادت است. ولی بعد اشتباهاً آن را به دنیای دور و برمان تعمیم می‌دهیم و به جای اینکه احساس کنیم به فلان نتیجه گیری رانده می‌شویم، بخطا خیال می‌کنیم که موفق به درك رابطه‌ای ضروری در دنیا شده‌ایم.

مگی: معنا و اهمیت این مطلب آنچنان بنیادی است که میل دارم لحظه‌ای بیشتر به آن بپردازیم. ظاهراً نزد ما محال است که بدون تصور رابطه‌ای علی بین رویدادها، هیچ گونه برداشتی از نظم و ترتیب در جهان حاصل کنیم. ولی وقتی به طور جدی این تصور را دنبال می‌کنیم،

پی می‌بریم که رابطه علی نه چیزی است که هرگز مشاهده کرده باشیم و نه چیزی که اصولاً بتوانیم مشاهده کنیم. ممکن است بگوییم که رویداد A علت رویداد B است؛ اما همینکه دقیق می‌شویم، می‌بینیم که آنچه فی الواقع مشاهده می‌کنیم رویداد B است که به دنبال رویداد A می‌آید. چیز سومی به اسم پیوند علی بین این دو تا نیست که مشاهده کنیم. فایده ندارد که کسی بگوید: «می‌دانیم که رویداد A علت رویداد B است زیرا B همیشه بدون استثنا به دنبال A می‌آید.» روز همیشه و بدون استثنا در پی شب می‌آید و شب هم همیشه و بدون استثنا به دنبال روز؛ اما هیچ کدام علت دیگری نیست. اقتران استثنانپذیر تنها چیزی است که مشاهده می‌کنیم ولی با رابطه علی تفاوت دارد. ممکن است صرفاً بر سبیل تصادف، هر بار که من سرفه می‌کنم شما عطسه کنید. اما به این دلیل نمی‌شود گفت که سرفه‌های من علت عطسه‌های شماست. پس می‌رسیم به اینکه، از طرفی، مفهوم علت محور برداشت ما از جهان و فهم ما از تجربه‌های خودمان است و به هیچ وجه نمی‌توانیم از آن صرف نظر کنیم و، از طرف دیگر، قادر نیستیم صحت و اعتبار این مفهوم را بر مبنای مشاهده یا تجربه ثابت کنیم. بر پایه منطق هم به هیچ راه قادر به چنین کاری نیستیم چون علت مفهومی تجربی است نه از مفاهیم منطقی. مفهوم علت می‌خواهد چگونگی ارتباط رویدادهای مادی مشخص را در جهان واقعی و خارجی بیان کند، ولی خودش نه بر اساس مشاهده آن جهان بدست می‌آید و نه به آن وسیله صحت و اعتبارش قابل اثبات است. این مطلبی است عمیقاً اسرارآمیز که هیوم توجه ما را به آن جلب کرده و، با این کار، انگشت روی مسأله‌ای گذاشته که هنوز بهنجوی که عموماً قابل قبول باشد حل نشده است. آیا تصور نمی‌کنید مطالبی که فرمودید به این ترتیب درست جمع‌بندی شده باشد؟

پاسمور: چرا. خیلی از فلاسفه خواسته‌اند به ایراد هیوم پاسخ بدهند، منتها اغلب به دلایلی متشبث شده‌اند که خود هیوم قبلاً آن دلایل را در (ساله‌اش) سنجیده و رد کرده است. به عنوان نمونه، بعضی استدلال کرده‌اند که همینکه ببینیم توپ لاستیکی وقتی به زمین خورد بلند می‌شود - یا لاقلاً بعد از اینکه چند بار چنین رویدادی را ببینیم - می‌دانیم که انداختن توپ همیشه سبب بلند شدنش می‌شود، و این به دلیل یکنواختی یا یکسانی

طبیعت است. ولی کسی که می گوید طبیعت یکنواخت است، یا همه جا یکی است، مقصودش چیست؟ آیا غیر از این است که همان علت همیشه همان معلول را پدید می آورد؟ ولی هیوم درست در همین تردید کرده است که ما به چنین چیزی علم داشته باشیم. استدلال او این است که قول به اینکه چون طبیعت یکنواخت است پس همان علت همیشه باید همان معلول را داشته باشد، مساوی است به قائل شدن به اینکه همان علت باید همان معلول را داشته باشد چون همان علت باید همان معلول را داشته باشد. این حرف مطلقاً ما را به جایی نمی رساند.

مگی : به عبارت دیگر، کسی که بخواهد رابطه علت و معلول را بر مبنای یکنواختی طبیعت تبیین کند، پنهانی آنچه را باید ثابت کند مسلم فرض کرده است.

پاسمور : درست است. و هیوم اگر بود اضافه می کرد که این هم بهبودی در قضایا ایجاد نمی کند که منتقدان تخفیفی در مدعایشان بدهند و استدلال کنند که تجربه گذشته ما دست کم این احتمال قوی را بوجود می آورد که در آینده هم مثل گذشته، همچنان هر تسوپ لاستیکی وقتی به زمین خورد، دوباره بلند شود. حرف هیوم این است که احکام مبین احتمال، اساسشان همیشه اعتقاد ما به یکنواختیهاست. فرض کنید کسی به بیماری سختی مبتلا باشد و ما بگوییم که احتمالاً پیش از پایان سال خواهد مرد. این حکم را ما به این دلیل می کنیم که معمولاً در گذشته اینگونه افراد که به این بیماری دچار بوده اند، به فاصله نسبتاً کوتاهی مرده اند. اما میزان مرگ و میر در نتیجه این بیماری ممکن است در آینده تغییر کند. در این مورد هم مثل هر مورد دیگر، تجربه گذشته ما ثابت نمی کند که تجربه آینده ما چطور خواهد بود و نشان نمی دهد که باز هم احتمال خواهد داشت که این بیماری به مرگ منتهی بشود. مثلاً برای اینکه شاهی بر نکته مورد نظر هیوم بیاوریم، ممکن است يك کشف تازه پزشکی اینگونه مرگ و میر را نامحتمل کند.

مگی : او همین گونه دلایل را که در مورد مسأله علیت آورده، در مورد مسأله بنیادی دیگری - یعنی وجود و دوام نفس یا «خود» - هم

می آورد و می گوید گرچه هر يك از ما مسلم می گیریم که نفس یا «خود»ی داریم و این «خود» دوام و پیوستگی دارد، عملاً نمی توانیم با مشاهده یا تجربه معین کنیم که این «خود» کجاست. وقتی به درونمان رجوع می کنیم، آنچه به آن بر می خوریم مشتی اندیشه و احساس و خاطره و عاطفه و مانند اینهاست و هرگز با موجود دیگری به اسم «خود» مواجه نمی شویم که صاحب آن اندیشه ها و احساسات و امثال آنها باشد. وقتی انسان وادار به توجه به این نکته می شود، تعجب می کند و بلکه یکبار می خورد، این طور نیست؟

پاسمور: تصور می کنم باید اضافه کرد که هیوم به هیچ وجه از نظریه خودش درباره هویت شخصی راضی نبود، و نه تنها بصراحت این مطلب را گوشزد می کرد، بلکه در نوشته های بعدی هم دوباره به آن برگشت. همان طور که اشاره کردید، او هر وقت در صدد نوشتن خلاصه ای از فلسفه اش بر می آمد، نظریه ای را که راجع به علیت داشت مورد تأکید خاص قرار می داد. در آن مورد، از کاری که کرده بود راضی بود و احساس می کرد به مقصود رسیده و نشان داده که در نحوه کارکرد ذهن ما کیفیت مخصوصی وجود دارد که اجباراً معتقدان می کند بعضی امور با امور دیگر ضرورتاً مرتبطند، در حالی که همه تجربه های ما از ادراکات منفصل بدست می آید و هرگز هیچ تجربه مستقیمی نزدمان از هیچ گونه پیوند علی حاصل نمی شود.

او همچنین امکان پیدا کرد با استفاده از شیوه ای مشابه تبیین کند که چرا ما به ادامه وجود اشیاء مادی و هویت ثابت و پایدارشان اعتقاد داریم به رغم اینکه هر وقت چشمانمان را می بندیم، هر شیئی از نظرمان ناپدید می شود. وقتی چشمانمان را دوباره باز می کنیم، آنچه می بینیم بقدری شبیه آن چیزی است که پیش از بستن چشمهایمان دیده ایم که مثل این است که در تمام مدت چشمانمان باز بوده است. این موجب می شود که فریب قوه تخیلمان را بخوریم و آنچه را در واقع سلسله ای از تجربه های بسیار مشابه است با تجربه حقیقی هویت یا اینهمانی اشتباه کنیم.

باز به همین روش، هیوم امکان پیدا کرد تبیین کند که چرا ما به هویت مداوم دیگران معتقدیم [و عقیده داریم هر کس همان کسی است که

قبلاً بوده است]. البته این هم یکی از مصادیق خاص اعتقاد ما به هویت مداوم اشیاء مادی است. من شما را دیروز دیده‌ام و امروز هم دوباره می‌بینم. امروز هم شما تقریباً همان‌طور بنظر می‌رسید که دیروز بنظر می‌رسیدید، یعنی بقدری همان‌طور که مثل این است که در ظرف بیست و چهار ساعت گذشته مداوماً شما را دیده‌ام. جای شگفتی نیست اگر من شما را همان شخصی می‌گیرم که دیروز دیده‌ام و مسلم می‌دانم که در مدتی که شما را ندیده‌ام به‌هستی ادامه می‌داده‌اید، ولو بین ادراکاتی که واقعاً به‌حس از شما داشته‌ام از نظر زمان و مکان فاصله افتاده باشد و دیشب شما را در منزلتان دیده‌باشم و امروز در این استودیو.

اما فرض کنید درباره هویت خودم نگران شوم و اینکه چرا معتقدم همان شخصی هستم که دیروز بودم. همان‌طور که اشاره کردید، هیوم می‌گوید وقتی با نگاه کردن به‌درون ذهن خودم به جستجوی هویتم بر می‌آیم، تنها چیزی که پیدا می‌کنم ادراکی زود گذر است و نه هرگز هیچ گونه «خود» ثابت و پایدار. پس چرا معتقدم که همان شخصی هستم که دیروز بودم و نوعی «من» ثابت و پایدار وجود دارد؟ ممکن است کسی بگوید قضیه از این قرار است که ادراکات امروز من بقدری شبیه ادراکات دیروزم است که شباهت شدید را با هویت یا اینهمانی مطلق اشتباه می‌گیرم. ولی کسی که چنین چیزی بگوید فرض را بر این قرار داده که «من» ثابتی هست که به اشتباه بیفتد، در حالی که مسأله مورد اختلاف درست در همین است که چرا من معتقدم چنین «منی» وجود دارد. بنا بر این، بنظر می‌رسد که فنون و شیوه‌های معمول هیوم دیگر در این نقطه کارگر نیست. هیوم عمیقاً از این امر پریشان بود چون، به‌اقرار خودش، از این فرض شروع کرده بود که تا وقتی از ذهن و کارکرد ذهن صحبت کند، به‌هیچ‌گونه تناقض ناشی از شکایت بر نخواهد خورد و گرفتاریهای عقلی فقط از وقتی شروع خواهد شد که بخواهد از حیطه ذهن خودش بیرون برود و به سنجش ماهیت دنیای خارج و مناسبات موجود در آن پردازد. ولی حالا می‌بیند حتی برای ارائه شرح قانع‌کننده‌ای درباره خود ذهن هم به‌مسائل حل‌نشده‌ای بر می‌خورد.

مگی: مابه‌الاشترک استدلالهای هیوم راجع به‌علیت و «خود» این

است که در هر دو می‌گوید ما اینجا مفهومی داریم که محصول تجربه است و مفروض و مسلم شمرده می‌شود و، بنا به فرض، باید چگونگی واقعی چیز خاصی را در دنیای واقعی تشریح کند. چون این‌طور است، حالا بیایید آن تجربه یا مشاهده‌ای را پیدا کنیم که نشان می‌دهد امور در این دنیا چگونه است و شالوده آن مفهوم تجربی را تشکیل می‌دهد. اما در هر دو مورد می‌بینیم که وقتی به جستجوی شالوده تجربی آن مفهوم می‌رویم، با کمال شگفتی ملاحظه می‌کنیم که چنین چیزی وجود ندارد. یکی از هدفهای هیوم بظاهر این است که او می‌خواهد تفکر ما را درباره جهان با واقعیات محصول مشاهده و تجربه سازگار کند و، به عبارت دیگر، با شواهدی مؤید تفکر ما وفق بدهد. آیا به این منظور بوده که عنوان قرعی (ساله دهاد) طبیعت انسانی را «کوشش برای وارد کردن روش آزمایشی استدلال در موضوعات اخلاقی»^۱ گذاشته است؟

پاسمور: هیوم البته اصطلاح «موضوعات اخلاقی» را به مفهوم بسیار وسیعی بکار می‌برد که نه تنها فلسفه اخلاق و نه فقط، به قول ما، «علوم اجتماعی» - یعنی علم سیاست و اقتصاد و سیاست عملی - بلکه روانشناسی و منطق را هم شامل می‌شود که، به عقیده او، نظریه‌ای است درباره اینکه وقتی ذهن مشغول استنتاج است چگونه کار می‌کند. او حتی مبادی نقد ادبی را هم از جمله «موضوعات اخلاقی» تلقی می‌کرد و می‌خواست همه این شکل‌های مختلف تحقیق را، به یک معنا، «علمی‌تر» کند. اما وقتی درباره وارد کردن «روش آزمایشی» در این رشته‌ها صحبت می‌کند، نباید خیال کنیم که قصدش، به اصطلاح امروز، تبدیل آنها به «علوم آزمایشی» است. «روش آزمایشی»، به تعبیر هیوم، صرفاً به معنای روش اتکا به تجربه است. می‌گوید مردم هر وقت وارد بحث درباره این «موضوعات اخلاقی» می‌شوند، بدون هیچ گونه شاهد و دلیل واقعی، حرف‌های کتره‌ای و بی‌پایه می‌زنند و بیشتر به سخنوری متکی می‌شوند تا به استدلال و به جای بررسی امور واقع، موعظه می‌کنند. استدلال هیوم این است که بررسی امور واقع در بحث از موضوعات اخلاقی هم مثل علوم طبیعی کاملاً مهم

1. «Being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects».

و ضروری است. ارزش و احترامی که او برای امور واقع قائل بوده در نوشته‌هایش در زمینه‌های اقتصادی-اجتماعی آشکار است، اعم از اینکه راجع به جمعیت شهرهای باستانی بحث کند یا بازرگانی در دنیای جدید. البته وقتی امروز قضاوت می‌کنیم، می‌بینیم گاهی اشتباه می‌کند، ولی هیچ وقت بی‌پایه حرف نمی‌زند.

مگی: بنا بر این، هدف هیوم این است که از بیخ و بن، احترام تازه‌ای در مردم نسبت به واقعیت و حقایق محصول تجربه بوجود بیاورد و هرگونه حرفی را درباره جهان که بر آن حقایق پی‌ریزی نشده باشد، نهی کند. علاوه بر این، شما بر این نکته مهم تأکید می‌کنید که وقتی او راجع به «وارد کردن روش آزمایشی استدلال» صحبت می‌کند، مقصودش تجربه است نه آزمایش.

پاسمور: بله، تقریباً همین‌طور است. البته گاهی بندرت بعضی چیزها در نوشته‌های او توصیف شده که بظاهر آزمایش تلقی می‌شود، اما نه آنچه امروز هیچ دانشمندی از آن به آزمایش به معنای اخص تعبیر کند. وقتی او را با یکی از معاصرانش، دیوید هارتلی^۱، می‌سنجیم، می‌بینیم هر دو می‌خواهند خدمتی را که نیوتن به فیزیک کرده، به ذهن بشر بکنند. هر دو می‌خواهند به کمک نظریه تداعی معانی^۲ به آن مقصود برسند و بگویند معانی یا تصوراتی که به نحو خاصی با هم ارتباط دارند - خواه از این جهت که بسیار به هم شبیهند و خواه از جهت اینکه در تجربیاتی که نزد ما حاصل شده، از حیث زمان یا مکان مجاور^۳ بوده‌اند - خود بخود به سوی هم جذب می‌شوند و یک کل متکثر و مرکب بوجود می‌آورند و تداعی در اینجا، بنا به تشبیه هیوم، مانند نیروی جاذبه یا گرانش عمل می‌کند. با همه اینها، در تاریخ روانشناسی، کسی که مقامی به او تعلق می‌گیرد هارتلی است نه هیوم. رهیافت هیوم بیش از آنکه به معنای متداول امروزی، «علمی» باشد، عمدتاً مفهومی و تحلیلی و فلسفی است. هوسرل، بنیادگذار پدیدارشناسی، درست به همین دلیل از او تجلیل می‌کند و می‌گوید

۱. David Hartley (۱۷۰۵ - ۵۷). پزشک و فیلسوف انگلیسی و صاحب

تحقیقاتی در زمینه تداعی معانی. (مترجم)

2. association of ideas

3. contiguous

هیوم نشان داده است که راههایی برای تحقیق درباره ساخت ذهن وجود دارد که وابسته به آزمایش در آزمایشگاه نیست.

مگی : شالوده رهیافت فلسفی کلی هیوم، نوعی نظریه ضمنی درباره زبان و معناست. حاصل کلام او این است که واژه برای اینکه معنا داشته باشد، باید با تصور مشخصی مرتبط باشد و اگر آن تصور راجع به جهان باشد، تا از تجربه اخذ نشده باشد، مضمون حقیقی نخواهد داشت. پس بر طبق این نظریه، اگر کسی بخواهد معنای فلان واژه را بداند، باید به دنبال تجربه ای برود که واژه از آن گرفته شده است. اگر چنین تجربه ای وجود نداشته باشد، واژه دلالت تجربی نخواهد داشت.

پاسمور : درست است. هیوم در جایی به فرقی قائل می شود که از نظر خودش اهمیت حیاتی دارد: فرق میان فکر کردن و سخن گفتن که البته، در این مقوله، سخن گفتن، نوشتن را هم در بر می گیرد. ما فقط وقتی فکر می کنیم که با مفاهیم واقعی عمل کنیم، یعنی مفاهیمی که اگر همیشه کاملاً واضح هم نباشند، به هر حال از تجربه منشأ بگیرند. اما وقتی حرف می زنیم یا می نویسیم، به ورطه استعمال عبارات تهی از محتوا می لغزیم که بظاهر به مفاهیم راجع می شوند ولی هیچ مدلولی از هیچ قسم ندارند. اگر کسی جواب بدهد که نه، این طور نیست، لفظی که من بکار می برم - مثلاً «ماهیت» - دلالت بر مفهوم خاصی می کند، هیوم می گوید بسیار خوب، ولی اگر این طور است، آن مفهوم از چه تجربه واقعی سرچشمه می گیرد؟ و اگر مدعی نتواند به این پرسش پاسخ بدهد، هیوم بجرأت نتیجه می گیرد که لفظ مورد بحث بی معناست.

مگی : این رهیافت او را به ایجاد چیزی برانگیخت که بعدها به «دو شاخه هیوم» معروف شد. به عقیده او هر وقت شما به هر مجموعه ای از تصورات به نظر نقادی نگاه می کنید، باید دو سؤال بزرگ از خودتان بکنید. سؤال اول اینکه: «آیا این تصورات مربوط به امور واقع است؟ و اگر این طور است، آیا بر مشاهده و تجربه استوار است؟» سؤال دوم اینکه: «آیا مربوط به نسبت بین تصورات، مثلاً در ریاضیات یا منطق، است؟» اگر جواب هر دو سؤال «نه» باشد، هیوم می گوید بیندازش در آتش

چون ممکن نیست چیزی جز سفسطه و اوهام در بر داشته باشد.

هیوم عجیب می‌توانست آشغالها و مزخرفات فکری را نه تنها در فلسفه و سیاست، بلکه همچنین در دین و هر زمینه دیگری از سر راه پاک کند. آیا، به نظر شما، این یکی از مهمترین کارهای او در تارخ فلسفه نبوده است که موهومات را جارو کند و دور بریزد؟

پاسمور: چرا، یقین دارم که این طور بوده. یکی از موهومات خاص - یا به هر حال چیزی که به نظر او موهوم می‌آمده - و هیوم اتصالاً سعی در زدودن آن داشته است این بوده که ما می‌توانیم حقیقت اغلب اموری را که از ته دل به آنها معتقدیم، ثابت کنیم. دلایلی که هیوم در این مورد می‌آورد، غالباً او را آدمی فوق العاده شکاک جلوه می‌دهد. یک بار حتی می‌گوید که اگر کسی دلایل فلسفی را تا آخرین نقطه تعقیب کند، عاقبت به جایی خواهد رسید که دیگر هیچ اثری از اعتقاد در او نخواهد ماند.

اما از طرف دیگر، همچنین استدلال می‌کند که مطلقاً محال است هیچ آدمیزادی بتواند مدام از هر جهت یکسره شکاک بماند. ولی نه به این دلیل که شکاکیت تام و تمام خلاف منطق است، چون هیوم دلایل کسانی را که می‌خواهند ثابت کنند شکاکیت عقلاً به نقض غرض منجر می‌شود رد می‌کند؛ بلکه به این دلیل ساده که هیچ موجود بشری نمی‌تواند از عمل کردن و اعتقاد ورزیدن خودداری کند و با شکاکیت تمام عیار به زندگی ادامه بدهد.

با اینهمه، به نظر هیوم، تعقیب استدلال مبتنی بر شکاکیت تا نتیجه نهایی بسیار سودمند است، چون در آخر کار عملاً ما می‌مانیم و، به قول او، قسمی «شکاکیت مخفف». پی‌می‌بریم که آنچه قابل اثبات است چقدر ناچیز است و، بنا بر این، از جزمیت - یعنی طرز فکری که در قرن هجدهم به «شوق» معروف بود و امروز به آن «تعصب» یا «قشریت» می‌گوییم - در امان می‌مانیم. یکی از ویژگیهای طرز فکر جزمی این عقیده است که بعضی حقایق را به نحوی می‌شود ثابت کرد که هر کسی از تصدیق به آنها خودداری کند، لاجرم اخلاقاً فاسد و خبیث است و باید محو و نابود شود. چیزی دیگر که هیوم انکار می‌کند امکان بنا کردن دستگاههای عریض و طویل مابعدالطبیعی است. اگر نتوانیم حتی به این حد یقین تام

پیدا کنیم که فردا آفتاب طلوع خواهد کرد، چطور ممکن است حقایقی را دربارهٔ کل کائنات و منشأ آن به اثبات برسانیم؟ در چند گفت و شنود دهبادهٔ دین طبیعی، هیوم این استدلال کلی را در باب دین بکار می برد که بسیار به آن توجه و علاقه دارد. دشمن بزرگ هدف تاخت و تاز فلسفی هیوم، آن دسته از معتقدات است که او اسمشان را «خرافات» می گذارد. به نظر او، خرافات خطرناک است، در حالی که معتقدات فلاسفه در بدترین حد فقط خنده آور است.

مگی : آیا می شود گفت که هیوم نسبت به تواناییهای ذهن انسان شك است نه نسبت به دنیا؟ من فکر نمی کنم او شك داشت که جهان مستقلی مرکب از اشیاء مادی در زمان و مکان وجود دارد و حرکات این اشیاء مادی با هم رابطه علت و معلول دارند و صوریتهایی از آنها از طریق حواس در ذهن ما حاصل می شود و این صوریتهای ذهنی گرچه در درون ما هستند، تصویر نسبتاً قابل اعتمادی از دنیای اطراف به ما می دهند. من تقریباً مطمئنم که هیوم رویهمرفته به این نظر دربارهٔ جهان که شعور عادی به آن حکم می کند، اعتقاد داشت. چیزی که به آن عقیده نداشت این بود که هیچ قسمتی از این نظریه را بشود عقلاً ثابت کرد. اثبات اینکه هیچ جزئی از آن چنین است، از عهدهٔ ما بر نمی آید. ولی با این حال، اگر بخواهیم زنده بمانیم چاره نداریم جز اینکه فرض را بر چنین چیزی قرار بدهیم. هیوم نمی خواست نشان بدهد که جهان چگونه است؛ فقط می خواست نشان بدهد که عقل چگونه است و پوچی بسیاری از ادعاهای عقل را ظاهر کند. به نظر من، نکتهٔ مورد نظر او، بیچارگی و ناتوانی برهانهای عقلی در مواجهه با اغلب حقایق ابتدایی است... آیا خود شما شخصاً معتقدید که هیوم شکی نسبت به نظریهٔ محصول شعور عادی دربارهٔ جهان داشت؟

پاسمور : اگر منظورتان شك به این معناست که می شود در خصوص اجتناب از يك جنگ هسته ای به طور جدی شك کرد، نه، تصور نمی کنم او مثلاً در باب وجود اشخاص دیگر جداً شکی داشت. اما در نوشته هایش، بین دو فکر کشمکش دیده می شود: یکی اعتقاد او به امکان تأسیس علمی که موضوعش طبیعت انسانی باشد و دیگری شکاکیتی که بناچار گریبانگیرش

شده است. هیوم می گوید علم طبیعت انسانی باید بر دو چیز پایه گذاری شود: اول مشاهده کارکرد ذهن خود ما و دوم مشاهده اشخاص دیگر، یعنی کسانی که وجودشان، بنا به فرض، مستقل از ماست و، باز بنا به فرض، به راههایی عمل می کنند که در ما و در دیگران تأثیر می گذارد. هیوم به هیچ معنای جدی شك ندارد که چنین اشخاص دیگری وجود دارند و کارهایشان آثاری دارد. در واقع، مسلماً می بایست دیوانه باشد که در این باره شك بکند. چیزی که انکار می کند این است که اینگونه اعتقادات را بشود صرفاً از طریق استنتاج منطقی بدست آورد. به نظر او، برهان محض، خارج از حوزه ریاضیات، هیچ نقشی در زندگی انسان ندارد.

مگی: به نظر او نه ریاضیات بخش چندان مهمی از زندگی انسان را تشکیل می دهد و نه حتی علوم طبیعی، این طور نیست؟

پاسمور: هیوم به ریاضیات، خصوصاً به هندسه، توجه داشت و حتی زمانی قصد کرده بود به تفصیل بیشتر در باره آن مطالبی بنویسد. در مورد فیزیک، همیشه از نیوتن به لحن ستایش و اعجاب فراوان حرف می زد و او را سرمشقی معرفی می کند برای اینکه نشان بدهد عقل و فکر انسان به چه پایه از موفقیت ممکن است برسد. با اینهمه، یقیناً حق با شماست. هیوم بصراحت می گوید که رشته های برآستی مهم تحقیق، علم سیاست و علم اخلاق و نقد ادبی و منطق است. البته همان طور که گفتم، واژه منطق را به معنای بسیار وسیعی بکار می برد و غرضش علمی است ناظر بر قوه فهم انسانی و اینکه وقتی ما استنتاج می کنیم، چه در ذهنمان می گذرد. هرچیز دیگری - از جمله مثلاً فیزیک - در نظر او گرچه مهم است، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. می گوید مقدمتاً ضروری است که حتی فیزیکی که پایه های متین دارد بر نظریه ای کافی و وافی در باب کارکرد ذهن انسان پی ریزی شود، و بصراحت قائل به این است که: «هیچ مسأله مهمی نیست که قطع و فصلش مشمول علم مربوط به انسان نباشد.» به نظر هیوم، انسانها - همین انسانهای شوریده در گیر کشش و کوشش - از هر چیز دیگری محترند. و این در حالی است که او کاملاً به نادانیها و خشونتها و خرافات و کارهای وحشتناک و حماقتهایی که در تاریخ بشر منعکس است آگاهی دارد. بسیاری از فلاسفه بکل بر خلاف این بوده اند و کلیات عریض و



دیوید هیوم (۱۷۱۱-۷۶)

طویل یا شاید تصور «بشریت» (به تفکیک از افراد بشری از قبیل من و شما) را مورد تأکید قرار داده‌اند و حقیقت قصوا معرفی کرده‌اند.

مگی : تصور می‌کنم مقصودتان اموری است مانند نظریه مثل افلاطون یا Geist [= روح] در هگل یا «وجود مطلق» در برادلی یا هر قسم کلی‌گویی دیگری در فلسفه، مثلاً درباره مکان و زمان.

پاسمور : بله. البته باید تصدیق کرد که اولین بحث مبسوط در «ساله درباره طبیعت انسانی» مربوط به مکان و زمان است. ولی، به عقیده من، هیوم مقصود خاصی از این کار دارد. متکلمین گفته بودند که مکان و زمان آنقدر اسرارآمیز و سرشار از تناقض است که منصفانه نیست علم کلام را با چماق این مسأله کوبید. هیوم می‌خواست نشان بدهد که این طور نیست و همینکه کسی پی برد که مکان یا زمان فقط ترتیب خاص حاکم بر ادراکات ماست نه موجودی اسرارآمیز، آن تناقضات ظاهری هم مرتفع می‌شود. مثالی که هیوم می‌آورد این است که اگر بگوییم پنج نتی که کسی روی قлот می‌زند «در زمان حادث می‌شوند»، غرضمان برآستی جز این نیست که این پنج نت بتوالی یا پشت سر هم زده می‌شوند. با این حال، گرچه، همان‌طور که گفتم، بحث هیوم در باب زمان و مکان کاملاً مبسوط است، در واقع در طرح بزرگ او برای بنا کردن نظریه‌ای کافی و وافی در خصوص ذهن انسان و جامعه بشری، دارای نقش فرعی است.

مگی : نکته مهمی که هم‌اکنون از خلال گفته‌های شما آشکار شد این بود که در عنوان فرعی معروف «ساله هیوم که قبلاً نقل کردم - «کوششی برای وارد کردن روش آزمایشی استدلال در موضوعات اخلاقی» - نه فقط به کلمات «روش آزمایشی استدلال» که همیشه مورد چون و چرای مردم بوده، بلکه به کلمات «موضوعات اخلاقی» هم معنا و اهمیت خاصی داده شده است. آنچه هیوم حقیقتاً به آن توجه داشته، انسان و امور مربوط به انسان بوده است.

پاسمور : درست است.

مگی : در مقدمه این بحث، وقتی در این باره صحبت می‌کردم که هیوم از فلسفه به تاریخ‌نویسی روی آورد، عمداً گفتم که «بظاهر به فلسفه پشت کرد» و نخواستم بگویم که واقعاً از فلسفه روی گرداند. دلیل این

امر یکی این بود که به نوشته بعدی او، چند گفت و شنود دربارهٔ دین طبیعی، توجه داشتم، و دیگر اینکه می‌دانستم خود شما در کتابتان، مقاصد هیوم، استدلال کرده‌اید که حتی بدون چند گفت و شنود هم هیوم نمی‌توانست به فلسفه پشت کند، چون توجه او به امور مربوط به انسان نه از فلسفه تفکیک پذیر بود نه از تاریخ. ممکن است خواهش کنم شرح بیشتری راجع به این نکته بدهید؟

پاسمور : عرض کنم، فقط تازگی این طور شده که کلمه «فلسفه» معنای محدود فعلی را پیدا کرده است. ولی هنوز هم خیلی از آثار آن کاربرد قدیمتر و گسترده‌تر باقی است به این معنا که هر تحقیق روشمند و منظمی، بخصوص در باب طبیعت جهان و آدمیان و جامعه بشری، یکی از انواع فلسفه تلقی می‌شود. کسانی که درجه «دکتری فلسفه» می‌گیرند کمتر به معنای جدید و تخصصی کلمه، فلسفه خوانده‌اند و هرگز از اینگونه افراد انتظار نمی‌رود که دربارهٔ مسائل مورد گفت و گوی ما در اینجا مطالعه کنند. هیوم ممکن بود تصدیق کند که مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولی را کنار گذاشته - گو اینکه نباید فراموش کنیم که حتی در چنین زمانی سرگرم نوشتن چند گفت و شنود بود - ولی یقیناً حاضر نبود بپذیرد که از فلسفه دست کشیده است.

مگی : مع ذلك، این حقیقت همچنان باقی است که صرف نظر از مورد استثنایی ولی بسیار مهم چند گفت و شنود، هیوم از آنچه ما امروز اسمش را فلسفه می‌گذاریم دست کشید. بعد از اتمام تحقیق دربارهٔ فهم انسانی و تحقیق دربارهٔ اخلاق، دیگر به فکر مسائلی از قبیل علیت و هویت شخصی

۱. در انگلستان و آمریکا، درجه «دکتری فلسفه» (یا باختصار Ph. D.) عنوانی قدیمی است که در هر رشته‌ای از علوم و فنون ممکن است به طالبان اعطا شود و به هیچ روی نه ربطی به فلسفه دارد و نه مستلزم خواندن آن رشته است. اما از آنجا که فلسفه یا حکمت در قدیم همهٔ دانشها را در بر می‌گرفته است، کسی که مدارجی را می‌گذرانده و باصطلاح، به درجهٔ اجتهاد می‌رسیده، «دکتر فلسفه» یا «حکیم» خوانده می‌شده است، چنانکه حتی امروز بعضی کسان در کشور ما، پزشک را حکیم می‌گویند و ما هنوز از بزرگانی مانند فردوسی با لقب حکیم یاد می‌کنیم. (مترجم)

نیفتاد، یا لاقلاً در آثار منتشر شده‌اش به این فکر نیفتاد.

پاسمور : بله، تصدیق می‌کنم. ولی وضع او را هم در نظر بگیرید. دساله ددباده طبیعت انسانی عمدتاً با بی‌اعتنایی روبرو شده بود. هیوم اول فکر می‌کرد شاید دلیل این امر طولانی بودن و غموض آن کتاب بوده است. بنا بر این، تحقیق ددباده فهم انسانی را نوشت. اما باز هم اثری از نقد و سنجش به نحوی که او احساس کند جدی گرفتنش ضروری است، آشکار نشد. هیوم اعتقاد راسخ داشت که به طور کلی حق با اوست و بر این تصور بود که آنچه می‌کند، مقدمه کار مفصلتری درباره «موضوعات اخلاقی» است. بنا بر این، فکر می‌کرد وقتی هیچ کس به طور جدی به نقد و سنجش این مقدمات دست نزده است و انتقادی نکرده که او را به بازسنجی نظریاتش وادار کند، ادامه کار و زحمت بر سر مقدمات چه فایده خواهد داشت؟ به این جهت، می‌گوید که وقت پرداختن به موضوعاتی که خودش یقین دارد، دارای اهمیت محوری است، همین حال است.

مگی : و این تحقیقات دارای اهمیت محوری عبارت بود از آنچه ما امروز اسمش را «علوم اجتماعی» می‌گذاریم نه «فلسفه».

پاسمور : البته به این شرط که تاریخ را هم تحت همین عنوان بگنجانیم چون، چنانکه خودتان هم اشاره کردید، هیوم اول در مقام مورخ کسب شهرت کرد. منتها او تاریخ را به هیچ وجه جدا از علم جامعه نمی‌دانست کما اینکه می‌گوید هرچه را در حوزه منطق ضرورت داشته، در کتاب اول دساله ددباده طبیعت انسانی تکمیل کرده است. به طور بسیار تقریبی می‌شود گفت که موضوع این قسمت، مسأله روش در علوم اجتماعی بوده است، یا به تعبیر دیگر، در این بخش هیوم کاردهایش را تیز کرده و حالا وقت بریدن رسیده است. البته او به فلسفه اخلاق هم که کتاب سوم رساله را تشکیل می‌دهد، پشت کرد. اما همان ملاحظات که گفتیم در اینجا هم صدق می‌کرد، به این معنا که او آنچه را از علم اخلاق به منظور نظریه پردازیهای بعدی، بخصوص در جریان پروراندن تحقیق ددباده اخلاق، لازم داشت بدست آورده بود. ولی نظریاتش در این خصوص هم با آنچنان توجه نقادانه‌ای روبرو نشده بود که او را نسبت به لزوم بازسنجی آن متقاعد کند.

مگی : علاقه عمومی هیوم به امور بشری از نظریه یا، به هر حال، برداشتی در باره طبیعت انسان مایه می گیرد که خودتان هم چند دقیقه پیش به آن اشاره کردید. ممکن است حالا مسأله را بیشتر باز کنید؟

پاسمور : عرض کنم، این رشته سر دراز دارد چون بیشتر آثار هیوم بعد از تحقیق درباره فهم انسانی و تحقیق در مبادی اخلاق در حقیقت وقف مطالعه طبیعت یا فطرت انسانی در کردار و عمل شده است. آنچه هیوم هرگز در باره اش شك نداشت این بود که چیزی به نام طبیعت انسانی وجود دارد. اختلاف او با لاک بر سر همین بود. لاک عزم جزم کرده بود که مفهوم گناه جبلی یا اصلی [یعنی این تصور را که انسان طبیعتاً و فطرتاً گناهکار است] دور بیندازد. او به این جهت اهمیت بنیادی برای این مسأله قائل می شد که هم فیلسوف بود و هم متفکر مذهبی. می گفت ذهن هر کسی در موقع تولد مانند یک صفحه کاغذ پاک و سفید است و در نوشته هایش در باره تعلیم و تربیت اظهار عقیده می کرد که با روش تربیتی می توانیم افراد را به هر شکلی که بخواهیم در بیاوریم. این نظر را بسیاری از متفکران فرانسوی عصر روشنگری پذیرفتند و معتقد شدند که برای رساندن انسان به حد کمال، می شود از آموزش و پرورش استفاده کرد. اما هیوم به هیچ وجه عقیده نداشت که انسان اینچنین یکسره نرم و چکش خوار و، بنا بر این، خواه از راه تعلیم و تربیت و خواه به وسیله تغییرات اجتماعی، کمال پذیر است. اعتقاد راسخ او این بود که هر انسانی طبیعتاً دارای بعضی انفعالات یا احساسهاست، از قبیل حب ذات و آزردن شدن از آزار و تمایل جنسی، که در سراسر تاریخ بشر ثابت بوده است. بعضی جوامع بیش از جوامع دیگر در مهار کردن یا میدان دادن به این احساسها توفیق داشته اند ولی خود احساس همیشه باقی بوده است.

مگی : نظر هیوم دایر بر اینکه طبیعت بشر عمدتاً همیشه همین بوده که هست، بعضاً از دانش او در باره عهد باستان مایه می گرفت. معلومات او در این زمینه به طور شگفت انگیزی وسیع بود. درباره ادبیات و تاریخ یونان و روم اطلاعات عمیق داشت و یکی از اموری که سخت توجهش را جلب می کرد این بود که رفتار انسان در آن جاهای بکلی متفاوت و زمانهای دور دست و شکلهای دیگر جامعه، حتی در خیلی از جزئیات عیناً

همان‌طور بوده که در حیات او در پیرامونش مشاهده می‌شد.

پاسمور : بلکه، درست است. او بخصوص به تاکیتوس^۱ و سیسرون^۲ و سخنانشان در باره انسان و جامعه بشری توجه داشت. نه فقط به مورخان، بلکه به شعرا^۳ مثل اویدیوس^۴ هم وسیعاً ارجاع می‌داد. مطابق معمول آن عصر، به نویسندگان لاتین زبان بیشتر علاقه داشت تا به یونانیها چون معتقد بود که آثار لاتین نشان می‌دهد که احساسات بشر از زمان رومیها به بعد چندان تغییری نکرده و شاهد پایدار بودن طبیعت انسانی است. با اینهمه، هیوم گمان نداشت که عقیده به این امر نیاز به شواهد فراوان دارد و، بر عکس، مطلب را واضح می‌دانست، کما اینکه می‌بینیم اسم مهمترین کتابش را *رساله درباره طبیعت انسانی* گذاشته و مسلم گرفته است که انسانها طبیعت و سرشتی دارند. در یکی از مقالاتش وارد این بحث می‌شود که آیا، مطابق گفته بعضی از متکلمین، طبیعت انسان یکسره فاسد و تباه است و حتی کارهای بظاهر کاملاً نیک و پسندیده‌ای که از او سر می‌زنند در حقیقت آلوده به شائبه خودخواهی و غرور و حب ذات است، یا، بر طبق گفته دیگران، انسان سرشتی خداگونه دارد. هیوم، مطابق معمول، هر دو نظر را رد می‌کند و می‌گوید طبیعت انسان نه کاملاً فاسد است (و عقیده دارد بعضی افراد می‌توانند برامتی خیرخواه و مهربان باشند) و نه دارای خصوصیتی است که عاقلانه بشود وجودشان را فقط در نیمه خدایان سراغ کرد. البته او در واقعیت مسأله تردید ندارد. به نظر او، نکته مورد اختلاف، چگونگی فطرت بشر است، نه اینکه آیا چیزی به این نام وجود دارد یا نه.

مگی : وقتی از دریچه زمان خودمان به آثار هیوم نگاه می‌کنیم، چیزی

۱. Tacitus (نام کامل او: کورنلیوس تاکیتوس) (حدود ۱۱۷ - ۵۵ میلادی). سیاستمدار و خطیب و مورخ معروف رومی. (مترجم)
۲. Cicero (تلفظ به زبان اصلی لاتین: کیکرو؛ به فرانسه سیسرون که در فارسی متداولتر است؛ نام کامل او: مارکوس تولیوس کیکرو) (۱۰۶ تا ۴۳ ق.م.). سیاستمدار و خطیب و فیلسوف رومی، معاصر یولیوس قیصر. (مترجم)
۳. Ovidius (نام کامل او: پوبلیوس اویدیوس ناسو) (حدود ۴۳ - ۱۷ میلادی). شاعر بزرگ رومی. (مترجم)

که ما را (باز از نظر این عصر) تحت تأثیر قرار می‌دهد، امروزی بودن بسیاری از نوشته‌های اوست. مثلاً یکی از اموری که در این بحث مورد گفت و گوی ما بوده، توجه هیوم به مسئله «خود» است که در چند سال اخیر محور بعضی از جالب توجه‌ترین افکار فلسفی در انگلستان بوده است. به عنوان نمونه، برنارد ویلیامز اسم یکی از کتابهایش را مسائل خود^۱ گذاشته و کارل پوپر با همکاری جان اکلز کتابی به نام خود و مغز^۲ نوشته است. یا برای اینکه شاهد دیگری آورده باشیم، دانشمندان قرن بیستم عمیقاً در باره وجود یا عدم رابطه علیت، بخصوص در زمینه فیزیک کوانتوم، سرگشته و حیران بوده‌اند و این یکی از مسائلی است که هیوم به آن طرز گرانها و فراموش نشدنی آن را صورتبندی کرده است. یا اگر به تاریخ اخیر فلسفه نگاه بکنیم، همین دیروز بود که ایر، مهمترین نماینده مکتب پوزیتیویسم منطقی در جهان انگلیسی زبان، اتصالاً تأکید می‌کرد که تعالیم محوری آن مکتب «عمدتاً از هیوم سرچشمه می‌گیرد». بنا بر این، می‌بینیم که آنچه هیوم گفته همیشه به نحوی از انجا با فلسفه معاصران ما در زمان حیات خودمان ارتباط داشته است.

یکی از مسائلی که هیوم آن را برجسته کرده و در قرن بیستم هم مطالب فراوان درباره آن نوشته شده، مسئله استقراء است که تاکنون ذکری از آن نکرده‌ایم. ممکن است خواهش کنم چند کلمه‌ای هم در این خصوص بفرمایید؟ صورت مسئله به این قرار است که وقتی راجع به امور دنیا فکر می‌کنیم، به چه دلیل موجه بر اساس مصادیق جزئی، نتایج کلی می‌گیریم؟ پاسمور: این هم رابطه نزدیک دارد با آنچه قبلاً در باره علیت می‌گفتیم. برگردید به قضیه آن پسرک و توپش که وقتی به زمین می‌خورد دوباره برمی‌گشت. فرض کنید پسرک روز دوشنبه توپ را به زمین بزند و دوباره سه‌شنبه و چهارشنبه و پنجشنبه و تا هر زمان که بخواهید این کار را تکرار کند. هر دفعه که این کار را می‌کند، توپ برمی‌گردد. هیوم کاملاً تصدیق دارد که پسرک رفته رفته معتقد می‌شود که هر وقت این کار را بکند،

1. Bernard Williams, *Problems of the Self*.

2. Karl Popper (in collaboration with J. C. Eccles), *The Self and Its Brain*.

توپ بر می‌گردد یا کم‌کم این انتظار در او بوجود می‌آید که توپ از جایش بلند شود. معنای این هردو حرف از نظر هیوم یکی است. تنها مشکل این است که این اعتقاد چطور بوجود می‌آید. واضح است که پسرک این اعتقاد را از هیچ اصل پیشین و مقدم بر تجربه و متیقنی، یا هیچ نوع اصل متعارفی بی‌نیاز از برهانی، نگرفته‌است. نه فقط پسرک از چنین اصلی خبر ندارد، اساساً چنین اصلی نیست که کسی از آن خبر داشته‌باشد. به نظر هیوم، اصول متعارفی تنها متعلق به ریاضیات است و ما بدون توسل به حد اوسط، هیچ «امر واقعی» را که اطلاعی دربارهٔ رویدادهای دنیا به ما بدهد (از قبیل این واقعیت که «هر توپ لاستیکی وقتی به زمین خورد، بر می‌گردد» یا «این توپ بر خواهد گشت») نمی‌توانیم مستقیماً از اصول ریاضی استنتاج کنیم. **مگي:** بسیاری از فلاسفه معاصر ما بحث خواهند کرد که حتی اگر نتوانیم همان‌طور که نتایج حاصله در ریاضیات را به برهان ثابت می‌کنیم، نتایج بدست آمده در بارهٔ امور واقع را هم به اثبات برسانیم، با وجود این باز معقول است که در این شرایط، به قول آنها، به «استنتاج استقرایی» دست بزنیم و مثلاً بگوییم توپ لاستیکی دیگری هم اگر به زمین بخورد، بلند خواهد شد. اگر هیوم بود، به آنها چه می‌گفت؟

پاسمور: هیوم اگر بود، از این قبیل فلاسفه می‌خواست که بتفصیل در بارهٔ این استنتاج توضیح بدهند. اگر می‌گفتند که بلند شدن توپ از فلان اصل کلی علمی راجع به اجسام کشسان لازم می‌آید، او جواب می‌داد که دلایل ما برای پذیرفتن آن اصل هم دقیقاً از مقولهٔ همان دلایلی است که بر اساس آنها انتظار داریم توپ لاستیکی دیگری هم اگر به زمین بخورد، بر گردد. تجربه گذشتهٔ ما در خصوص رفتار اجسام کشسان این انتظار خاص را در ما راجع به چگونگی رفتار آن اجسام در مواردی که هنوز تجربه نشده، ایجاد کرده‌است. بنا بر این، مسألهٔ کلی همچنان به جای خود هست که تجربهٔ گذشته چطور ممکن است نتیجه‌ای را در بارهٔ آینده توجیه کند؟

اگر مدافعان استقراء در صدد توسل به اصل باز هم کلی‌تری، مانند اصل یکسانی یا یکنواختی طبیعت، بر می‌آمدند، هیوم مجدداً می‌پرسید

که دلیل اعتماد به صحت این اصل چیست؟ آیا غیر از این واقعیت است که انتظارات ما در گذشته همیشه بیهوده نبوده است؟ ولی چطور این واقعیت ثابت می کند که انتظارات ما در آینده هم برآورده خواهد شد؟ به نظر هیوم، هر کوششی برای توجیه استنتاجهای مربوط به امور واقع، همیشه به چیزی از این قبیل برمی گردد که: «وقتی دوشنبه یا سه شنبه یا چهارشنبه یا هر روز دیگری توپ را به زمین زد، توپ برگشت.» اما او همچنان بر سر حرف خودش باقی است که این به هیچ وجه منطقاً توجیه نمی کند که فردا هم اگر توپ را به زمین زدیم، توپ از جا بلند خواهد شد.

البته هیوم حتی يك لحظه هم منکر این نیست که ما حقیقتاً انتظار داریم که توپ فردا هم از جا بلند شود. ولی این، به نظر او، از آن جهت نیست که هیچ استدلالی انتظار ما را توجیه کند؛ انتظار داریم که توپ وقتی به زمین خورد بلند شود صرفاً به این جهت که این جزء طبیعت انسانی ماست که انتظار داشته باشیم آنچه در گذشته روی داده در آینده هم باز روی بدهد. هیوم تا اندازه ای با ذکر جزئیات شرح می دهد که این امر چگونه صورت می گیرد و چه ساز و کارهای روانی در آن دخالت دارند. از این گذشته، به تصور او، ما در این عادت انتظار با سایر جانوران شریکیم. البته او اذعان دارد که جانوران قادر به رسیدن به این حکم کلی تجربی نیستند که مثلاً "سگ پیش خودش فکر کند هر وقت صاحب من برایم سوت کشید، می خواهد مرا با خودش به گردش ببرد. ولی می گوید ما هم اکثر اوقات چنین قدرتی نداریم. تنها چیزی که داریم بعضی انتظارات است بعد از حصول بعضی تجربه ها. چون بعضی از حیوانات هم کمابیش به همین نحو واکنش نشان می دهند، حق با ماست که به آنها هم قدرت تفکر و استدلال نسبت بدهیم.

مغی : این امر بین هیوم و دکارت که معتقد بود فقط انسان دارای قدرت تفکر است، فاصلهٔ بعدی ایجاد می کند. دکارت عقیده داشت که جانوری که بنظر می رسد فکر می کند، صرفاً به طور مکانیکی در آن زمان نسبت به يك محرک خارجی واکنش بروز می دهد. ولی صرف نظر از دکارت، آیا تصور نمی کنید که حتی تا امروز عده زیادی قائل به این عقیده اند که جانوران به غرایز اتکا دارند و فقط انسان قادر به استدلال است؟

پاسمور : هیوم برخلاف دکارت این مطلب را واضح فرض می‌کند که جانوران می‌توانند استدلال کنند: البته نه استدلال ریاضی، بلکه درست به همان نحو که ما معمولاً در زندگی روزانه استدلال می‌کنیم و مثلاً وقتی صدای مخصوصی به گوشمان می‌خورد، نتیجه می‌گیریم که اتوبوس در حال نزدیک شدن است. به عقیده هیوم، این نشان می‌دهد که اینگونه استنتاجها به وسیله ساز و کارهای ساده روانی امکان پذیر می‌شوند، نه به کمک روشهای پرطول و تفصیل منطقی. می‌گوید تعقل چیزی نیست مگر «ساز و کار شگفت‌انگیز و غیرقابل فهمی در نفس ما» - البته «غیرقابل فهم» نه به این معنا که نتوانیم بگوییم وقتی استنتاج می‌کنیم چه روی می‌دهد، بلکه به معنای اینکه دلیلی نیست که ذهن ما به این شیوه خاص کار کند و بر اساس اقتران امور با همدیگر که در گذشته تجربه شده، انتظاراتی در ما بوجود بیاورد. بنا بر این، وقتی هیوم می‌گوید جانوران بمراتب از آنچه فلاسفه گاهی تصور کرده‌اند، متعقل‌ترند، مقصودش در عین حال این است که خود ما هم بمراتب از آنچه معمولاً تصور می‌کنیم به‌غیرازمان وابسته‌تریم.

دوستاناران هیوم اغلب بشدت مخالف این برخورد روانی او با مسأله بوده‌اند و، بنا بر این، نظر او را به این صورت بمراتب ساده‌تر بیان کرده‌اند که: «بر اساس این مقدمه که امور در گذشته به‌طرز معینی با هم مقترن بوده‌اند، به‌هیچ طریق صحیح و معتبری نمی‌توان نتیجه گرفت که در آینده هم به‌همان طرز با هم مقترن خواهند بود.» البته شك نیست که هیوم چنین چیزی می‌گوید، اما آنچه می‌گوید به‌هیچ وجه منحصر به این نیست.

مگی : ظرافت و باریکی نکته در این است که تا پیش از عصر خود ما تصور می‌شد قانون علمی، قضیه‌ای صادق و کلی است که بر تعدادی از مشاهدات یا آزمایشها یا مصداقها پی‌ریزی شده‌است. هیوم نشان داد که برقرار کردن پیوند منطقی بین این دو غیرممکن است. یکی از شواهد شیرین این موضوع، از تاریخ تدریس فلسفه بدست می‌آید. در کتابهای درسی منطق که از مدتها پیش از هیوم وسیعاً مورد استفاده بود، یکی از مثالهایی که همیشه تکرار می‌شد این بود که «هر قویی سفید است». البته شکی نبود که حقیقتاً از هزاران سال قبل هر قویی که به‌چشم هر اروپایی خورده‌بود

مفید بود. هزاران هزار قو دیده شده بود و حتی یکی نبود که سفید نباشد. ولی بعد که اروپاییها استرالیا را کشف کردند، قوی سیاه هم کشف شد. این شاهد شگفت‌انگیزی است بر این واقعیت که هر چند هزار - و بلکه هر چند میلیون یا هر چند میلیارد - باری هم که مشاهده شده باشد فلان چیز چنین و چنان است، لازم نمی‌آید که دفعه بعد هم همان‌طور باشد. مشاهده هر قدر هم به دفعات متناهی صورت بگیرد و تعداد دفعات هر اندازه هم فراوان باشد، هیچ نتیجه کلی از آن به ضرورت منطقی لازم نمی‌آید و البته در دنیای واقعیات، هر مشاهده‌ای که انسان واقعاً انجام بدهد یا بتواند انجام بدهد، بناچار دفعاتش متناهی است. از طرف دیگر، چون هر قانون علمی، قضیه‌ای نامحصور و کلی است، پس [بنا بر آنچه گفتیم] باید بپذیریم که نمی‌شود آن را از مشاهداتی که مدتهای مدید تصور می‌شد شالوده آن است، منطقاً استنتاج کرد. چنین بینشی انفجار ایجاد می‌کرد - یا شاید حتی بشود گفت به هرج و مرج منجر می‌شد. کسانی که نخستین بار حرف هیوم را فهمیدند به نظرشان این‌طور می‌رسید که او زیر پای علوم را جارو می‌کند.

پاسمور : مسلم اینکه این افراد تصور می‌کردند نتایجی که نیوتن بدست آورده تا ابد ثابت و محرز است. اما امروز حتی خود دانشمندان عموماً قبول دارند که هیچ نظریه علمی هرگز بکلی بی‌نیاز از تصحیح نیست و اصل بر این است که در هر زمان ممکن است بر بیفتد. فلاسفه علم برای حفظ عقیده سابق، مدتی می‌گفتند آینشتاین غیر از این کاری نکرده که نظریه گسترده‌تری ابداع کند و مکانیک نیوتن همچنان صحیح است و به شرط رعایت بعضی شرطهای خاص، هنوز ممکن است جایی در آن پیدا کند. ولی این حرف درست نیست. مکانیک نیوتن در دامنه وسیعی از اوضاع و احوال هنوز بکار می‌آید، اما در پاره‌ای از مسائل، نظریه نیوتن بکلی با نظریه نسبیت آینشتاین تضاد دارد و انسان بناچار نتیجه می‌گیرد که اگر حق با آینشتاین باشد، نیوتن در بعضی از نکات خطا کرده است. همین‌طور، به طریق اولی، نه شیمی لاووازیه را می‌شود با نظریه سابق فلاژیستون^۱

۱. phlogiston theory. «فرضیه‌ای قدیمی در باب احتراق... در اواخر قرن هفدهم... [که بر طبق آن] در هر جسم قابل اشتعال ماده‌ای بیرنگ و بی‌بو و

سازگار کرد و نه داروین را با لامارک آشتی داد. فلسفه هیوم پس از اینکه عاقبت بعد از بیش از یک قرن غفلت مورد مطالعه جدی واقع شد، یقیناً در ایجاد این برخورد جدید با علم و مسلم گرفتن اینکه علم مصون از لغزش نیست، بسیار مؤثر بود.

مگّی: با توجه به تأثیر فلسفه هیوم در کانت، نمی‌دانم شما چطور می‌فرمایید که یک قرن از فلسفه او غفلت شد. شاید این غفلت فقط در انگلستان بود.

پاسمور: البته باید تصدیق کرد که هیوم در آلمان کانت را از «چرت جزمی»^۱ اش بیدار کرد. معنایی که کانت از این عبارت اراده می‌کند این است که او قبلاً^۲ به امکان تأسیس مابعدالطبیعه جزمی^۳ معتقد بوده‌است. اما در سالهای بعد، عقیده وسیعاً بر این قرار گرفت که چون کانت جواب هیوم را داده، پس دیگر احتیاجی به مراجعه به هیوم نیست. در انگلستان، یکی از پیروان کانت به نام گرین^۴ برای نجات هیوم از بوتۀ فراموشی زحمت فراوان کشید. ولی طنز قضیه در این است که گرین عمدتاً می‌خواست از هیوم به عنوان سلاحی بر ضد مکتب تجربی استفاده کند و فکر می‌کرد او از راه برهان خلف نشان داده‌است که عقیده به اصالت تجربه سرانجام به شکاکیت تام منتهی می‌شود.

مگّی: برتراند راسل در قادیخ فلسفه غرب^۵ می‌گوید که ما از بسیاری جهات هنوز از هیوم جلوتر نرفته‌ایم. راسل هم در شرحی که در باب فلسفه هیوم می‌دهد، راجع به همان مسائل عمده‌ای بحث می‌کند که من و شما

بی‌طعم و بی‌وزن که همان فلوژیستون است وجود دارد که هنگام احتراق از آن خارج می‌شود. نظریه فلوژیستون تا زمان لاووازیه که برای اولین بار چگونگی واقعی احتراق را روشن ساخت، مقبول بود. «دایرة المعارف فارسی» (مترجم)

۱. dogmatic slumber. کانت خود این عبارت را در کتابی به نام پیشگفتار بر هر مابعدالطبیعه آینده یا تمهیدات بکار برده‌است و می‌گوید هیوم چرت جزمی مرا پاره کرد. (مترجم)

2. dogmatic metaphysics

۳. T. H. Green (۱۸۲۶-۸۲). فیلسوف ایده‌آلیست انگلیسی. (مترجم)

4. B. Russell, *History of Western Philosophy*.

بحث می کرده ایم - یعنی علیت و آیا اینکه قوانین علمی را می شود بر استقراء پی ریزی کرد و بالاخره مسأله «خود» - و بعد می گوید هیوم در هر يك از این زمینه ها مسائل بنیادی را صورتبندی کرده که تا امروز به طور قانع کننده حل نشده است. آیا شما با راسل در این خصوص موافقید؟

پاسمور : متأسفانه راسل هنوز درست می گوید، هر چند تقریباً هر روز شاهد نتایج کوششهای جدیدی هستیم که برای حل مسائلی که هیوم مطرح کرده است از چاپ بیرون می آید. البته، به همین وجه، افلاطون هم به مسائلی بسیار بنیادی اشاره کرده که هنوز هیچ فیلسوفی به نحو عموماً قانع کننده موفق به حلشان نشده است. سؤال کردن و طرح مسائل در فلسفه به مراتب آسانتر از نتیجه گیریهای مورد پذیرش عموم است. با وجود این، شخص باید نبوغ داشته باشد که سؤالهای براستی بنیادی را صورتبندی کند و مسائلی را ببیند که پیشتر از آنها غفلت شده بود. افلاطون و هیوم هر دو چنین کاری کرده اند. البته سؤالهایی که آنها کرده اند در نتیجه مساعی فلاسفه بعدی تغییر شکل داده است؛ ولی کسی که این سؤالها را جدی نگیرد، فیلسوف نیست.

مگی : هیوم چطور آدمی بود؟ احساسی که به من از خواندن آثارش دست می دهد این است که با مردی آراسته به صفات انسانی و فوق العاده جذاب روبرو هستیم. آیا فکر می کنید در زندگی هم همین طور بوده است؟

پاسمور : دوست اقتصاددانش، ادام اسمیث، گفته است که برای يك انسان ممکن نیست بیش از این به درجه کمال نزدیک شود. زندگینامه نویسان اخیراً در جزئیات زندگی هیوم تفحص کرده اند و حتی به يك مورد از هیچ عمل رذیلاانه یا موزیانه ای در او بر نخورده اند. گاهی ممکن است کمی ملاحظه کار بنظر برسد که به هیچ وجه غیرطبیعی نیست. هیوم به آرایبی در خصوص دین قائل بود که در جامعه ای که در آن زندگی می کرد مقبول عامه نبود. با وجود این، دوستانش می بایست متقاعدش کنند که بیشتر احتیاط به خرج بدهد و به اصرار آنها بود که از انتشار چندگفت و شنود درباره دین طبیعی در زمان حیاتش منصرف شد. گاهی هم شاید کمی مغرور و خودپسند باشد. اما با توجه به وضعی که داشت، گذشت کردن از این نقیصه آسان است، چون او نمی توانست از قدرت فکری فوق العاده خودش

آگاه نباشد.

اگر مرا به بزم فلاسفه در بهشت دعوت می کردند، دلم می خواست پهلوی هیوم بنشینم، گو اینکه فکر می کنم مثلاً افلاطون از او فیلسوف بزرگتری است. هیوم گرمی و انسانیت دارد، تظاهر و ادعا در کارش نیست و در عین حال هم ظریف و بذله گوشت هم جدی. خودش می دانست که به علت بیماری طولانی روده به مرگ نزدیک می شود. با وجود این، حتی در آستانه مرگ و تا وقتی از ضعف مزاج یکسره از پا در نیامده بود، همچنان از دوستانش با همان خوشرویی همیشگی پذیرایی می کرد. گزارش آخرین روزهای حیاتش را به روایت جیمز بازول در دست داریم. بازول می دانست که هیوم معتقد به این نیست که زندگی جاوید خواهد داشت و، بنا بر این، منتظر بود با مردی وحشتزده روبرو بشود. اما هیوم، برخلاف انتظار، آنچنان خوش خلقی و متانتی نشان داد که بازول سخت پریشان شد.

مگی : این یکی از مصادیق آن حکم معروف است که سبک نگارش هر کس آینه خلق و خوی اوست. سبک نگارش هیوم تأثیر عظیم در دیگران گذاشت. شوپنهاور که خودش یکی از بزرگترین استادان نثر آلمانی بود، می گفت که سعی دارد آن طور به آلمانی بنویسد که هیوم به انگلیسی می نوشت. برتراند راسل که شاید بهترین نثر فلسفی را در این قرن نوشته (و جایزه ادبی نوبل را برده)، پیداست که خواسته و دانسته تحت تأثیر شیوه نگارش هیوم بوده است. همین طور ایر که در فلسفه یکی از زبردست ترین نویسندگان در دوره ماست.

پاسمور : محاسن مورد نظر هیوم در نثرنویسی یکی روانی بود و دیگری شیوایی که امروز دیگر به هیچ وجه عموماً حسن به شمار نمی آید و اخیراً دیدم کسی می گوید اینگونه چیزها «قدیمی شده و ر افتاده» و دیگر درخور اعتنا نیست. تصور می کنم اسکار وایلد بود که يك بار گفت خطر قابل فهم نوشتن این است که ممکن است مچمان باز بشود. اکثر معاصران ما دیگر، برخلاف راسل و ایر، حاضر نیستند تن به چنین خطری بدهند. اما اینجا مسأله سبک فقط به معنای سبک نگارش مطرح نیست. هیوم و بعداً راسل و ایر و چند فیلسوف دیگر، ادامه دهنده شیوه انگلیسی خاصی در فلسفه گویی بوده اند که از اول در بیکن و هابز و حتی پیش از آنها در

ویلیام آکمی کاملاً نمایان است. فلاسفه پیرو ایسن سنت همیشه سعی داشته‌اند مطالب را روشن و روان بیان کنند و دیده نقاد داشته باشند و دلیل بیاورند و آنچه را واقعاً در دنیا می‌گذرد مدنظر قرار بدهند. هیچ کدامشان بنا را بر پذیراندن این مطلب به ما نمی‌گذارد که بعضی ذوات اسرارآمیز برتر از حس و تجربه^۱ وجود دارد. بنای کار را بر کمترین تعداد ممکن از ذوات می‌گذارند و می‌گویند این ذوات را می‌شود به تجربه عادی و، فراتر از آن، به تجربه ظریف علمی پیدا کرد. این سبک فلسفه گویی نسبتاً بسی ادعاست و دست پایین را می‌گیرد، گو اینکه ممکن است به نتایجی کاملاً برخلاف آرای عامه برسد، و بخصوص در صدد بزرگ جلوه دادن انسان نیست. هیوم شاید نمونه اعلای اصحاب آن باشد.

مگی: رهیافت فلسفی هیوم مشکل اساسی بوجود می‌آورد که باید پیش از پایان این بحث مطرح کنیم. هیوم به ما نشان می‌دهد که اغلب چیزهایی که مسلم می‌گیریم، چیزهایی است که نه به آنها واقعاً علم داریم و نه هرگز می‌توانیم علم داشته باشیم. از طرف دیگر می‌گوید - و کاملاً بحق - که ممکن نیست بتوانیم بدون بسیاری از اعتقادات و عمل کردن به آنها، به زندگی ادامه بدهیم. خوب، ولی حالا که این طور است، چه ملاکهایی باید برای قبول اعتقادات اختیار کنیم؟ اگر علم پیدا کردن میسر نیست، چگونه باید اعتقادهایی را که پذیرفتنشان عقلایی است از اعتقادهایی که پذیرفتنشان عقلایی نیست، فرق بگذاریم؟

پاسمور: این سؤال بسیار مشکلی است. هیوم جایی در (ساله وعده می‌دهد که دقیقاً بگوید تفاوت، به قول خودش، «شوق شاعرانه» با «اعتقاد جدی» در چیست. اما به این وعده وفا نمی‌کند. در اوقاتی که حالت شکاکیت بر او غلبه دارد، طوری می‌نویسد که گویی تنها تفاوت در ایسن است که وقتی به چیزی اعتقاد جدی داریم، تصوراتمان زنده‌تر و روشن‌تر و قوی‌تر از لحظاتی است که، باصطلاح، فقط در عالم خیال سیر می‌کنیم. ولی در اوقات دیگر، رفتار «مرد فرزانه» را از رفتار «عوام» فرق می‌گذارد. می‌گوید «مرد فرزانه» هر اعتقادی را، هر قدر هم زنده و قوی، اگر

ریشه‌اش به اقترانات دائمی نرسد، رد می‌کند. از سخنان اوست که: «مرد فرزانه به تناسب دلایل و شواهد موجود به امور معتقد می‌شود». فراموش نکنیم که هیوم مخالف سرسخت، به قول خودش، «خرافات» است و، بنا بر این، باید راهی داشته باشد که نشان بدهد عیب معتقدات خرافانی در چیست، چون به هر حال باید بپذیرد که مردم به اینگونه معتقدات غالباً ایمان قوی پیدا می‌کنند. شکاکیت و نقادی بآسانی در یک اقلیم نمی‌گنجند.

با همه اینها، هر قدر هم از آنچه هیوم در این باره می‌گوید ناراضی باشیم، باید تصدیق کنیم که کسی که این مشکل آزردهنده را پیش کشید او بود. فرض کنید پذیرفتیم که قوانین علمی به هیچ معنای دقیق و مطلق قابل اثبات نیستند و حتی احتمال صدقشان هم چندان قوی نیست. پس چرا با وجود این بهتر است که همان‌طور که تکنولوژیست‌ها همیشه عمل می‌کنند و موفق می‌شوند، ما هم به گفته‌های دانشمندان تکیه کنیم تا به تصورات پوچی که به مغز این و آن می‌رسد و در کتابهای پرفروش شبه‌علمی چاپ می‌شود؟ این روزها که اختلافات بین دانشمندان درباره امور غالباً حیاتی از نظر بشر، هر روز در رسانه‌ها سر و صدا بلند می‌کند، پاسخ به این سؤال به جای آسانتر شدن، سخت‌تر می‌شود.

مگی: ممکن است دامنه سؤال را وسیع‌تر کنم و بپرسم خود شما پاسختان چیست؟

پاسمور: تصور نمی‌کنم پاسخ ساده‌ای برای این سؤال وجود داشته باشد. یکی از جوابها این است که مثلاً برخلاف تعلیمات فلان مرشد هندی که تازه سر از تخم درآورده، فرضیه علمی تابع کند و کاو و رسیدگی دقیق و بی‌گذشت است. یکی از دلایل اعتراض به گرایش روزافزون دانشمندانی که پیش از اینگونه مذاقه و کند و کاو، بعجله «اکتشافاتشان» را اعلام می‌کنند، همین است. فضیلت خاص علم در این بوده که نقد و سنجش را به صورت نهادی درآورده است. کار اینگونه دانشمندان، پایه آن فضیلت را سست می‌کند. در عصر هیوم، علم از این نظر هنوز در مرحله تکوین بود. نکته دیگر اینکه یافته‌های علمی با هم ارتباط منظم دارند و حد اعلای عدم منافات میانشان مشهود است. مثالی که در مورد قوی سیاه زدید، نمونه خوبی نبود. مشاهدات عامه نشان داده بود که هر قویی سفید است؛ قضیه

جنبه علمی نداشت. همه می دانیم که در هر نوعی از موجودات غالباً تفاوت رنگ وجود دارد، چنانکه مثلاً در سگ و خرگوش دیده می شود. بنا بر این، وقتی قوی سیاه در استرالیا کشف شد، فقط اختلاسی در يك نماد شاعرانه بوجود آمد و به هیچ وجه در علم خللی ایجاد نشد. اگر کسی به قویی برخوردی بود که فی المثل انیدرید کربونیک استنشاق می کرد و ئیدروژن پس می داد، یا هیچ اثری از DNA در او پیدا نمی شد، آن وقت چنین خللی بوجود می آمد.

فعلاً جای این نیست که این مسأله مسحورکننده را بیش از این بکاوییم. اما هیچ کدام از چیزهایی که گفته ام نباید حمل بر این شود که قضایای علمی از تصحیح بی نیازند. تنها حرف من این است که برای جدی گرفتن مدعیات علمی دلایل قوی وجود دارد، همان طور که دلایل قوی هست برای جدی گرفتن مدعیات مورخان یا سایر محققان، ولو بپذیریم که اینگونه افراد غالباً اشتباه می کنند، کما اینکه دفتر راهنمای تلفن و برنامه ورود و خروج قطارها هم ممکن است غلط داشته باشد.

مگی : احساس من این است که امروز اکثر مردم، از جمله بیشتر افراد تحصیل کرده، تصور می کنند علم مجموعه ای از امور قطعی ثابت شده است و فرض را بر این می گذارند که پیشرفت علمی عبارت از افزودن امور قطعی تازه به مجموعه موجود است. هر کس چنین تصویری از علم داشته باشد، از گفته های هیوم باید عبرت بگیرد. به عبارت دیگر، هیوم علاوه بر بسیاری خاصیت های دیگری که برای ما دارد، هنوز کاملاً قادر است آسودگی خاطر ما را بهم بزند.

پاسمور : شك نیست که همین طور است. هیوم متفکری بسیار ناآرامی برانگیز است، بخصوص برای عده کثیری که، خواه دانشمند علوم طبیعی باشند خواه اهل ادب، هنوز اعتقاد راسخ دارند که در علوم طبیعی جایی برای تخیل نیست، و متأسفانه شیوه آموزش علوم در مدارس هم به جای اینکه جلو این فکر را بگیرد، به آن دامن می زند. اینگونه افراد معتقدند که برای رمان نویسی یا نقاشی یا کارگردانی فیلم مخیله قوی لازم است، اما علم چیزی جز این نیست که وقتی کسی سرگرم فلان آزمایش است، فقط نگاه کند و ببیند چه می گذرد و بر پایه اینگونه مشاهدات کنترل

شده، مقداری محاسبه کند و بعد يك قانون علمی بیرون بدهد. چنین تصویری البته یاهه است. شك نیست كه خیلی از دانشمندان علوم طبیعی قوه تخیل و ابداع ندارند و كار یكنواخت می کنند؛ ولسی خیلی از رمان نویسها و هنرمندا و كارگردانها هم همین طورند و كارشان یكنواخت و بیروح است. هر كشف بزرگی - و حتی كشف هر اصل نسبتاً كم اهمیت و كوچکی - نه فقط محتاج آزمایش و استدلال دقیق است، بلكه به جـولان قوه تخیل و ابداع نیاز دارد. در ساله دهـاده طبیعت انسانی، هرچه اندیشه هیوم جلوتر می رود، تخیل هم كه در ابتدا صرفاً قوه حصول صور خیالسی نسبتاً خفیف و بی رمقی از امور مركب حس نشده معرفی می شد، نقش مهمتر و خلاق تری پیدا می كند. (خفیف و بی رمق كه گفتیم، یعنی به نسبت خاطره ها). نظر هیوم این است كه حتی عادیتـرین مشاهدات ما درباره دنیای اطرافمان، متضمن بكار انداختن قوه تخیل است. این طور نیست كه به نحو انفعالی محض جهان پیرامونمان را به حس درك كنیم. اگر چنین بود، ما می ماندیم و يك سلسله حسیات محض. اینکه ما اشیاء را به تفكـيك از حسیاتمان درك می كنیم، فقط به علت فعالیت دائم قوه تخیلمان است. هیوم به دلیل محوریتی كه برای تخیل قائل است كم كم به این عقیده می رسد كه آنچه ما امروز اسمش را «واقعیت خام یا محض» می گذاریم با «نظریه» تفاوت مطلق ندارد. این عقیده كه امروز بسیار رواج پیدا كرده، یکی از جذاب ترین و در عین حال ناآرامی برانگیزترین ویژگیهای فلسفه هیوم است.

مگی : بر كنده شدن «شناخت» ما و جهان از یكدیگر و فضایی كه در نتیجه این كار برای دیدهای تازه بوجود می آید، با مجالی كه به خلاقیت می دهد، می تواند بسیار آزادی بخش باشد. آشتاین يك بار گفته است كه اگر هیوم را نخوانده بودم، هرگز جرأت واژگون كردن علم نیوتن را پیدا نمی كردم. دو چیز در اینجا با هم توأمند: یکی قدرت بر هم زدن آرامش خاطر به نحو عمیق و دیگری قدرت آزاد كردن و برانگیختن قوه تخیل و ابداع. خواندن آثار هیوم هنوز هم مانند روزی كه او این آثار را می نوشت، با همان طراوت و تازگی این دو كار را برای ما می كند.



كانت

گفت و گو با
جفری وارناک

مقدمه

مگی : اکنون چند نسل می‌گذرد که مردی که پیش از هر کس او را بزرگترین فیلسوف از زمان یونانیان قدیم تا امروز محسوب می‌کنند، ایمانوئل کانت بوده است. کانت در ۱۷۲۴ در شهر کونیگسبرگ^۱ در پروس شرقی به دنیا آمد و همانجا در سن نزدیک به هشتاد در ۱۸۰۴ در گذشت. بسیاری بذله‌ها گفته شده است درباره اینکه کانت تقریباً هیچ از کونیگسبرگ بیرون نرفت و هرگز در تمام عمر از ایالت زادگاهش پا بیرون نگذاشت و همچنین در این خصوص که آنچنان پای بند برنامه روزانه زندگیش بود که مردم کونیگسبرگ برآستی می‌توانستند ساعت‌هایشان را با لحظه عبور او از برابر پنجره منزلشان میزان کنند. کانت هرگز ازدواج نکرد و زندگیش بر حسب ظاهر کاملاً آرام و بی‌حادثه می‌گذشت. اما به هیچ وجه آن چوب خشکی نبود که ممکن است از شرحی که دادم استنباط شود. برعکس، مردم-آمیز و نیک و محضر و خوش‌لباس و در محاوره ظریف و نکته‌سنج بود. در دانشگاه کونیگسبرگ که بیش از سی سال در آنجا سمت استادی داشت، بیان زیبا و درخشانش سر درسها زبانزد بود.

شگفت اینکه کانت اولین فیلسوف بزرگ عصر جدید بود که در دانشگاه فلسفه تدریس می‌کرد. دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس و لاک و بارکلی و هیوم هیچ‌یک فلسفه درس نمی‌دادند. حتی تا یک قرن بعد از کانت، یعنی سده نوزدهم، حال به‌همین منوال بود. تنها استثنای بارز هگل بود، ولی شوپنهاور و کرکه‌گور و کارل مارکس و جان استورات میل و نیچه

هیچ کدام فیلسوف دانشگاهی نبودند. نیچه حتی دانشگاه را رها کرد تا فیلسوف شود. در عصر جدید، فقط وقتی به قرن بیستم می‌رسیم، می‌بینیم تقریباً همه فلاسفه بزرگ اهل دانشگاه‌اند. اینکه آیا حرفه‌ای شدن فلسفه به این طرز، خوب بوده یا نه، جای حرف دارد، ولی مسلم اینکه گزیری از آن نبوده است.

باری، برگردیم به نخستین کس از استادان بزرگ دانشگاه. نوشته‌های ایام جوانی و اوایل میان‌سالی کانت شهرت وسیعی نصیب او کرد، ولی امروز هیچ کدام از این آثار، مگر تعدادی بسیار اندک، خواننده ندارد. پایه آوازه پایدار کانت، سلسله نوشته‌هایی است که همه بعد از پنجاه و هفت سالگی او بتدریج منتشر شد و انتشارشان همچنان پس از هفتاد سالگی هم ادامه داشت. پس اینجا شاهد اتفاق بسیار نادری هستیم و می‌بینیم نابغه آفریننده طراز اولی بزرگترین کارهایش را در اواخر میان‌سالی و روزگار پیری پدید آورده است. به تصدیق همه، شاهکار کانت کتاب نقد عقل محض^۱ است که در ۱۷۸۱ به چاپ رسید و اوایل به هیچ وجه درست فهم نشد. بنا بر این، کانت دو سال بعد، مباحث محوری آن کتاب را در مجلد کوچک و جداگانه‌ای به نام پیشگفتاد [پر هر ما بعد الطبیعه آینده]^۲ [یا تمهیدات] به چاپ رسانید و پس از چندی، تحریر دوم نقد عقل محض را با تجدید نظر کلی، در ۱۷۸۷ انتشار داد. پس از آن، بسرعت دومین نقد بزرگ او، نقد عقل عملی^۳، در ۱۷۸۸، و نقد سوم، نقد قوه حکم^۴، در ۱۷۹۰ منتشر شد. در این اثنا، کانت کتاب کوچک دیگری هم موسوم به مبادی بنیادی ما بعد الطبیعه اخلاق^۵ [یا بنیاد ما بعد الطبیعه اخلاق] در ۱۷۸۵ منتشر کرد که به رغم عنوان ثقیلش، از آن زمان تا امروز تأثیر عظیم در فلسفه اخلاق داشته است.

1. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*.
2. Immanuel Kant, *Prolegomena [to Any Future Metaphysics]*.
3. Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*.
4. Immanuel Kant, *Critique of Judgment*.
5. Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Ethics*.

کسی که برای بحث در باره آثار کانت با من در اینجا حضور دارد، یکی از فلاسفه مشهور معاصر، سر جفری وارنالك^۱، رئیس کالج هرتفورد^۲ در آکسفورد و معاون سابق آن دانشگاه است.

-
1. Sir Geoffrey Warnock
 2. Hertford College

بحث

مکی : کانت در فلسفه جدید یکی از بزرگترین کسانی بوده که خواسته است نظام یا دستگاهی یکپارچه بنا کند و یکی از بدترین دشواریهای شرح و بیان هر دستگاه یکپارچه این است که درست به دلیل اینکه هر چیز را چیز دیگری سرچایش نگه داشته، معلوم نیست ابتدا باید از کجا وارد شد، چون از هر چه شروع کنید، خود آن مشروط و موقوف به چیز دیگری است. به نظر شما، بهترین نقطه ورود به دستگاه کانت از جهت شرح و بیان آن، کدام است؟

وارناک : بدون شك این مشکل وجود دارد. یکی از آشکارترین خوییهای کانت، توانایی او برای سازگار کردن بسیاری نظریات مختلف در طیفی بسیار گسترده، به طرز جامع و منظم است. ولی، به عقیده من، نکته مهمی که در ابتدای بحث راجع به کانت باید رعایت شود این است که از اول به صحبت جنبه بیش از حد فنی ندهیم. مثلاً گاهی طوری او را معرفی می کنند که گویی مانند يك داور فلسفی، مناظره ای را در باره خوییها و بدیهای مکتب عقلی و مکتب تجربی هدایت می کند یا در این خصوص مشغول بحث است که حقایق ترکیبی ضروری چگونه امکان پذیر می شود، یا به هر حال سرگرم مسأله ای بظاهر فنی از این قبیل است. البته حرفی نیست که کانت در واقع به این مسائل توجه فراوان داشته؛ اما برای پیدا کردن نقطه آغاز، تصور می کنم باید باز هم عقبتر برویم و به موضوع بمراتب وسیعتر و ساده تر برسیم که مدار این مسائل دیگر بوده است و آن، به نظر من، علاقه کانت به تعارض ظاهری یافته های علوم طبیعی زمان او با معتقدات بنیادی ما در اخلاق و دین است. کانت عقیده داشت که نوعی تعارض یا منافات ظاهراً بدیهی در این زمینه وجود دارد.

مگی : به عقیده او، این تعارض عبارت از چه بود؟

وارناک : تصور می کنم تعارض محوری به ساده ترین صورت عبارت از این بود که بنظر می رسید این یکی از پیش فرضها یا اصول موضوعی - و، به نظر کانت، یکی از پیش فرضهای درست و معتبر - علوم طبیعی است که هر چیزی که روی می دهد، موجبی در رویدادهای پیش داشته و همیشه قانونی هست که بر اساس آن می شود گفت با مفروض بودن شرطهای مقدم بر هر رویداد، هیچ چیز دیگری جز آنچه روی داده ممکن نبود روی بدهد.

مگی : صحبت ما مربوط می شود به رویدادهای جهان طبیعی و

فیزیکی...

وارناک : ... بله، جهان فیزیکی. از طرف دیگر، وقتی راجع به رفتار و کردار خودمان - بخصوص تنگناهایمان از نظر اخلاقی - فکر می کنیم، به این عقیده می رسیم که راههای مختلفی پیش پا داریم و کارهای متفاوتی می توانیم بکنیم و، بنا بر این، باید در قبال آنچه می کنیم مسؤولیت بپذیریم و این حکم در مورد دیگران هم صادق است. پس این یکی از موضوعات بود، به این معنا که کانت فکر می کرد ظاهراً بدیهی است که چنین چیزی با یکی از پیش فرضهای اساسی علوم طبیعی تناقض دارد.

مگی : پس مسأله به این شکل در می آید که در جهانی که حرکات هر قسم ماده تابع قوانین علمی است، چگونه ممکن است حرکات آن دسته از اجسام مادی که بدنهای انسانهاست تابع اراده آزاد یا اختیاری باشد؟

وارناک : بله. مسأله دیگری که توجه کانت را جلب می کرد این بود که خدا چگونه با جهانی جور در می آید که ذاتاً مکانیکی و تابع موجبات فیزیکی است. اگر اصل بر این قرار بگیرد که تعلیل فیزیکی همیشه می تواند جامع و مانع باشد، دیگر چه جایی برای خدا باقی می ماند و چه کاری از دست او بر می آید؟

مگی : البته کانت نه اولین فیلسوف و نه حتی اولین فیلسوف بزرگی بود که متوجه این مسائل شد، این طور نیست؟

وارناک : نه، مسلماً نبود، این مسائل در سراسر قرن هجدهم - از زمان، باصطلاح، جهش بزرگ علوم طبیعی در اواخر قرن هفدهم - یکی

از دلمشغولیهای عمده فلاسفه بود. مثلاً از میان پیروان مکتب تجربی، بار کلی خاطرش به اینگونه مسائل مشغول بود، و از میان پیروان سنت فلسفی بقیه اروپا [به استثنای انگلستان] که خود کانت هم مطابق آن بار آمده بود، لایب نیتس. نه، کانت یقیناً اولین نفر نبود.

مگی: چرا کانت اینقدر عمیقاً از کوششهای پیشینیانش برای حل این

مسائل ناراضی بود؟

وارناک: برای اینکه معتقد بود - و، به نظر من، کاملاً بحق - که پیشینیانش معمولاً سعی کرده اند این تعارضات را با دست کم گرفتن مدعیات علوم طبیعی رفع کنند یا خاتمه بدهند. این عقیده یقیناً در مورد بار کلی صحیح است و تصور می کنم در مورد لایب نیتس هم صدق کند. اسلاف کانت خواسته بودند نشان بدهند که معتقدات اساسی دانشمندان علوم طبیعی واقعاً - یا به هر حال، «مآلاً» - حقیقت نداده و، بنا بر این، علوم طبیعی را می شود به مرتبه پایینتری تنزل داد و منکر این شد که علوم بتوانند در صحنه رقابت، با اصول و ادله مابعدالطبیعی برابری کنند. کانت عقیده داشت که سابقه امر نشان می دهد که راه درست این نیست؛ حتی می شود گفت که او معتقد بوده که قضیه در واقع برعکس است چون، از طرفی، علوم طبیعی ظاهراً بخوبی جلو می رود و هر پیروزی و پیشرفتی را با پیروزی و پیشرفت دیگری پشت سر می گذارد و همه هم عقیده اند که چه چیزی ثابت شده و چه چیزی نشده و، از طرف دیگر، آنچه مانند میدان جنگ شلوغ و در هم ریخته ای بنظر می رسد، فلسفه است. هیچ دو فیلسوفی در باره هیچ چیزی با هم چندان توافق نظر ندارند و هیچ نظریه ای نیست که بیش از چند سال مقبول بماند و کسی آن را ابطال نکند و قس علیهذا. پس این يك جنبه قضیه بود. جنبه دیگری که حتی بیشتر اهمیت داشت این بود که کانت تصور می کرد خصوصاً هیوم تردیدهای جدی در باره اعتبار خود فلسفه برانگیخته و به طور جدی در این باب شك ایجاد کرده است که آیا اصولاً آنچه فلاسفه می خواهند بکنند از لحاظ عقلی امکان پذیر است یا نه. کانت عقیده داشت که دعوت هیوم به توان آزمایی (البته اگر بشود چنین اسمی به آن گذاشت) اقتضا دارد که هر کسی که بخواهد فیلسوف بشود اول از خودش بپرسد که آیا کاری که می خواهم بکنم حتی علی الاصول شدنی

است یا نه.

مگی : یکی از سخنانی که اغلب از کانت نقل می‌شود این است که هیوم مرا از چرت جزمی بیدار کرد. تصور می‌کنم منظور شما هم همین است.

وارناک : بله.

مگی : این بیداری به چند معنا بود؟ هیوم، کانت را نسبت به چه چیزی بیدار کرد؟

وارناک : مسأله باجمال و به زبان ساده از این قرار بود که هیوم و فلاسفه دیگری مثل لایب‌نیتس که در این باره فکر کرده بودند، این نظر کلی را پذیرفته بودند که همه قضایا را به طور جامع و مانع می‌شود به دو قسم تقسیم کرد: یکی قضایایی که گاهی به آنها «حقایق عقلی»^۱ می‌گفتند (و کانت اسمشان را قضایای تحلیلی^۲ گذاشته بود) و، به تعبیری، بنا به تعریف یا بر حسب معنای طرفین^۳ قضیه، صادق بودند. مثال ساده اینگونه قضایا این است که مربع چهار ضلع دارد یا دو چرخه دو چرخ دارد. عقیده بر این بود که چنین قضایا به طور «پیشین»^۴ یا به استقلال از تجربه^۵ - و البته ضرورتاً - صادقند. دیگری، قضایای مفید اطلاعات تازه و غیربدیهی است که غیر از آنچه در طرفینشان مضمون است، افاده چیز دیگری هم می‌کنند. گفته می‌شد که این قضایا البته حاوی اطلاعات تازه‌اند، ولی ممکن نیست صدقشان ضروری باشد [یعنی به صورت سلبی به تناقض منجر نشوند]. چنین قضایای «امکانی»^۶ ممکن است صادق باشند یا کاذب و صدق یا کذبشان بر پایه تجربه یا مشاهده یا آزمایش معلوم می‌شود. هیوم می‌گفت - و به نظر کانت، درست می‌گفت - که اگر چنین چیزی صحیح باشد، فلسفه در تنگنای بدی گرفتار می‌شود چون، از طرفی، یکی از علوم تجربی نیست که بر مشاهده و آزمایش پی‌ریزی شده باشد و، از طرف دیگر، کسی حاضر نیست بپذیرد که کار فلسفه منحصر است به تکرار معلوم یا

1. truths of reason

2. analytic propositions

۳. terms. غرض موضوع و محمول قضیه است. (مترجم)

4. a priori

5. independently of experience

۶. contingent. یا ممکن‌الصدق. (مترجم)

«همانگویی^۱» و تحلیل الفاظی که در سخن گفتن و فکر کردن بکار می‌بریم. سؤال هیوم این بود که اگر فیلسوف این دو کار را نمی‌کند، آیا کاد دیگری هم هست که بتواند بکند؟

مگی: مگر هیوم - و کانت بعد از او - متوجه نبودند که تقسیم قضایا به‌طور جامع و مانع به‌این دو قسم، نه تنها برای فلسفه بلکه برای علوم طبیعی مشکل ایجاد می‌کند، زیرا قوانین علمی برخوردار از کلیت نامحدود هم قضایای تحلیلی محض یا صرفاً مفید اطلاع از این‌ها آن واقعیت خاص نیستند، و نه منطقاً به‌قیاس قابل استنتاجند و نه بر اساس تجربه قایل اثبات؟ حتماً هیوم و کانت توجه داشتند که این مشکل گریبانگیر کل معرفت بشری است.

وارناک: بله، تصور می‌کنم توجه داشتند، ولی به‌دو نحو متفاوت واکنش نشان دادند. هیوم، به‌نظر من، فکر می‌کرد که علوم [طبیعی] صرفاً به‌صورت مجموعه‌ای از فرضیه‌های تجربی بخوبی پیش می‌روند. علم [طبیعی] به‌هیچ وجه نمی‌خواهد ضرورت چیزی را ثابت کند [به‌این معنا که بگوید نفی آن مستلزم تناقض است] و ادعا ندارد که مقوم مجموعه‌ای از شناخته‌ها [ی‌یقینی] است. نظر کانت این بود که اعتقاد به‌بخش‌بندی جامع و مانع قضایا فقط به‌این دو قسم، خطاست و باید خطا باشد چون گرچه می‌شود گفت که فلاسفه صالح برای این نیستند که قضایایی بیاورند هم ترکیبی^۲ و هم ضروری - یعنی نه تحلیلی و نه امکانی - ولی کاملاً روشن است که این‌گونه قضایا به‌طور عادی در علوم طبیعی و ریاضیات وجود دارند. بنا بر این، کانت بر این عقیده بود که هر قدر هم کسی درباره‌ی فلسفه شک داشته باشد، محققاً قضایای برکنار از هرگونه شک و شبهه‌ای در علوم و ریاضیات هست که نه تحلیلی است و نه تجربی و امکانی.

مگی: یعنی قضایایی که درباره‌ی دنیا صدق می‌کنند اما ممکن نیست از مشاهده‌ی دنیا نتیجه شده باشند.

وارناک: بله، یعنی قضایایی که صدقشان را می‌شود صرفاً با استدلال

ثابت کرد و کانت اسمشان را قضایای «ترکیبی پیشین» می‌گذارد.

مگی: اگر اینگونه قضایا در مورد دنیا صدق می‌کنند ولی در عین حال از مشاهده یا تجربه دنیا بدست نمی‌آیند، پس از کجا می‌آیند؟

وارناک: جان کلام درست در همین است. اینجا باید به فرقی توجه کنیم که کانت نهایت اهمیت را به آن می‌داد و آن فرق، به قول او، فرق «شیء فی نفسه» است - یا جهان آن‌طور که «در نفس خودش» وجود دارد - با «نمودها». در مورد شیء فی نفسه کانت می‌گوید ما هیچ خواستی نمی‌توانیم داشته باشیم: شیء فی نفسه همان‌طور است که هست و هیچ کاری از دست ما در این باره بر نمی‌آید. اما وقتی می‌رسیم به دنیا آن‌طور که نزد ما به تجربه در می‌آید و آن‌طور که وقتی تجربه به آن تعلق می‌گیرد به ما ظاهر می‌شود - به عبارت دیگر، وقتی، به قول او، می‌رسیم به دنیای «نمودها» - کانت می‌گوید مطلب تفاوت می‌کند چون، به ادعای او، شروطی هست که هر دنیایی که قرار باشد اساساً مورد تجربه‌های ممکن - الحصول واقع شود، باید واجد آن شروط باشد.

مگی: یعنی تجربه ممکن الحصول برای ما.

وارناک: برای ما و - حتماً باید اضافه کرد - برای هر کس و همه کس. کانت معتقد بود این نکته دارای بالاترین اهمیت است که جهان، مورد مشترك تجربه است برای تعدادی نامحدود از ذهن‌ها یا فاعلهایی که تجربه نزدشان حاصل می‌شود و هر «جهانی» باید این‌طور باشد. حرف کانت این است که اگر بناست چنین جهانی وجود داشته باشد - یعنی جهانی که بتواند برای جامعه اذهان حاصل‌کننده تجربه، مورد مشترك تجربه و سخن و شناخت واقع شود - باید واجد بعضی شرطها باشد. بنا بر این، به طور پیشین [یعنی به استقلال از هر گونه تجربه] می‌شود گفت که «نمودها» باید واجد این شروط باشند.

مگی: لطفاً ببینید آیا بیان آنچه فرمودید به این شرح درست است یا نه. آنچه ما می‌توانیم تجربه کنیم یا ادراک کنیم یا بشناسیم البته وابسته است به اینکه چه وجود دارد که تجربه یا ادراک یا شناخته‌شود؛ اما از این

گذشته، لزوماً وابسته به این هم هست که چه دستگاهی در ما برای تجربه کردن و ادراک کردن و شناختن وجود دارد. چگونگی این دستگاه، امری امکانی است [یعنی می‌تواند این‌طور باشد یا هرطور دیگر]. به‌عنوان مثالی که از عصر خودمان گرفته شده باشد، این‌طور پیش آمده که ما فقط برای دریافت بعضی امواج الکترومغناطیسی با فلان بسامدها مجهز باشیم نه سایر امواج. بدن ما می‌تواند با گرفتن اشعه نورانی به ادراک اطرافش موفق شود اما این کار را با امواج رادیویی یا اشعه X نمی‌تواند بکند. با وجود این، می‌شود تخیل کرد که امکان داشت واقعیت را به‌طرزی غیر از طرز موجود دریابیم. کانت می‌گوید که با توجه به این وضع، برای اینکه ما بتوانیم اساساً چیزی را تجربه کنیم، آن چیز باید طوری باشد که بتوانیم با دستگاهی که داریم با آن طرف شویم. معنای این گفته این است که ما قادر به ادراک یا حصول تجربه از هیچ چیز دیگری نیستیم، نه اینکه هیچ چیز دیگری ممکن نیست وجود داشته باشد.

وارناک : بله، منتها با قید به این‌که، به نظر من، کانت نمی‌خواهد وارد ملاحظات صرفاً تجربی در باب چگونگی دستگاه حسی ما بشود و بگوید گوش و چشم و دیگر اندامهای حسی ما چگونه است. به عقیده من، حرف او کلی‌تر از این است و می‌خواهد بگوید تصور ذهن یا فاعلی که تجربه حاصل می‌کند و با دنیا به‌عنوان چیزی که تجربه به آن تعلق می‌گیرد روبروست، ایجاب می‌کند که این ذهن یا فاعل دارای فلان گونه تواناییهای حسی و فلان قسم تواناییهای عقلی برای ادراک کلیات باشد. کانت نمی‌خواهد بگوید که این تواناییها حتماً باید این‌طور یا آن‌طور باشند، البته سوای بعضی جهات بسیار کلی. برای او اهمیت ندارد که مثلاً آیا چشم ما با چشم شاهین یا راسو تفاوت می‌کند یا نه. ادعای کلی او این است که ذهن یا فاعلی که می‌خواهد تجربه حاصل کند، باید راهی برای ادراک یا قوه‌ای، به اصطلاح او، برای «شهود حسی» داشته باشد.

مگی : پس نکته این شد که فاعل یا ذهن ادراک‌کننده - از حیث اینکه فاعل یا ذهن ادراک‌کننده است - ناچار از بکار انداختن بعضی

استعدادها در خودش است و فقط هر چه با این استعدادها وفق بدهد ممکن است به تجربه دربیابد.

وارناک : دقیقاً همین طور است.

مگی : به عقیده من، این چیزی بود که ماهیت و معنایش هرگز به فکر هیچ فیلسوفی پیش از کانت نرسیده بود.

وارناک : نه، به نظر من، حقیقتاً بدیع و تازه بود. البته از بعضی قطعه‌ها در هیوم ممکن است چنین بنظر برسد که او قبل از کانت به فکر این نکته افتاده بود: قطعه‌هایی که هیوم در آنها شرح می‌دهد چگونه ما بر اساس داده‌های تجربه‌شده یا «ارتسامات»^۱، برای خودمان تصویری از جهان اشیاء و اعیان می‌سازیم. ولی او همه این مطالب را به عنوان گوشه‌ای از روانشناسی تجربی مطرح کرده است. فکر اساسی و برآستی بدیع کانت این بوده که اینها شروط لازم امکان حصول تجربه است، نه صرفاً مشتی واقعیات در باره خود تجربه.

مگی : نظر تازه‌ای که کانت بر این اساس در باره ماهیت شناخت انسانی پیدا کرد چه بود؟

وارناک : کانت مدعی بود که اگر کسی با دقت کافی فکر کند و استدلال را به اندازه کافی ادامه بدهد، خواهد توانست آنچه را او «صورت» هر تجربه ممکن الحصول می‌نامد، مشخص کند. او اسم این برنامه را «ما بعدالطبیعه طبیعی»^۲ یا گاهی «ما بعدالطبیعه تجربه»^۳ می‌گذارد. آنچه در اصطلاح او «ماده تجربه»^۴ گفته می‌شود، مسأله‌ای امکانی است: یعنی امر واقع تجربی این است که امکان دارد فلان چیز روی بدهد یا فلان چیز دیگر. ولی کانت معتقد است که می‌شود با فکر کردن مشخص کرد که هر تجربه ممکن الحصول باید، به اصطلاح او، چه «صورتی»^۵ داشته باشد. چنین چیزی عبارت خواهد بود از مجموعه‌ای از نظریات که نه تنها به شما می‌گوید صورت ذاتی^۶ جهان چیست و، بنا بر این، اطلاعی در باره خود جهان به شما می‌دهد، بلکه همچنین مبین بعضی امور ضروری یا واجب

- | | |
|-----------------------------|-------------------------|
| 1. impressions | 2. metaphysic of nature |
| 3. metaphysic of experience | 4. Matter of Experience |
| 5. Form | 6. essential form |

خواهد بود که محال است طور دیگری باشند.

مگی : و چون قضایایی هستند که چنین کاری می کنند، پس لایب-نیس و هیوم اشتباه می کردند که می گفتند هر قضیه مفید معنا باید یا تحلیلی و پیشین باشد (یعنی به حکم ذات طرفین قضیه و قواعد حاکم بر کاربرد آنها، صادق یا کاذب باشد و پیش از آنکه مصادیق خارجی پیدا کند معلومی بدست بدهد) یا ترکیبی و پسین^۱ (یعنی صادق یا کاذب باشد بر حسب مشاهده چگونگی امور در دنیای حس و تجربه و، بنا بر این، فقط پس از وقوع تجربه، معلوماتی به ما بدهد، چون اینگونه شناخت به تجربه بستگی دارد). قضایای نوع سوم هم هست که ترکیبی و مع ذلک پیشین [یا مستقل از تجربه] است، یعنی راجع به دنیاست ولی صحت و اعتبارش بر اساس تجربه معلوم نمی شود؛ ممکن است درباره دنیا صدق بکند یا نکند، اما از پیش [از حصول تجربه] معلومی بدست می دهد. ممکن است مثالی از این نوع قضایا بیاورید؟

وارناک : اینگونه قضایا، به کلی ترین بیان، به دو دسته تقسیم می شوند. اول کانت می رود به سراغ آنچه اسمش را صورت حس [یا حساسیت]^۲ می گذارد، یعنی مکان و زمان، و می گوید که طبیعت حسی ما مکان و زمان را بر تجربه های ما - یعنی بر جهان به عنوان مورد یا متعلق تجربه - بار می کند...

مگی : معذرت می خواهم، باید کلامتان را اینجا قطع کنم چون فهم این موضوع برای خیلی از مردم فوق العاده دشوار است. کانت می گفت مکان و زمان ویژگی شیء فی نفسه نیست...

وارناک : بله، درست است...

مگی : ... بلکه وجوه گریزناپذیر تجربه ماست.

وارناک : همین طور است.

مگی : بنا بر این، گرچه ما فقط در این دو بعد می توانیم تجربه ای از دنیا حاصل کنیم، نمی شود گفت که مکان و زمان مستقل از ما و تجربه ما وجود دارند.



ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴)

وارناک : یقیناً همین طور است. اگر بپرسید: «پس آفرینش آنگونه که فی نفسه هست چه می شود و چه نظم و ترتیب مکانی و زمانی بروز می دهد؟» کانت می گوید: «این موضوعی نیست که قابل بحث باشد.» تنها چیزی که، به نظر او، می شود درباره اش صحبت کرد دنیایی است که تجربه مسا به آن تعلق می گیرد و به مسا نمایان می شود. درباره هر دنیای قابل تصویری از این قبیل - صرف نظر از هر شیئی که در آن باشد و هر واقعه ای که در آن روی بدهد - این طور می شود گفت که اشیاء در آن، بعد یا امتداد مکانی خواهند داشت و باید جایی را اشغال کنند، و وقایع رویدادشان زمان می گیرد و تابع توالی منظم زمانی خواهند بود. این حکم، به عقیده کانت، در مورد هر شیئی که متصور باشد و هر واقعه ممکن، ضرورتاً باید مصداق داشته باشد. اما او حتی به این حد بلند پروازی هم اکتفا نمی کند و ادعای درخور توجه و به هر حال مناقشه برانگیز دیگری به میان می آورد و می گوید مشخصات تفصیلی صورت مکان و صورت زمان را، بترتیب، هندسه و حساب بدست می دهند و از این طریق است که خود هندسه و حساب «ممکن» می شوند. هندسه و حساب عبارتند از مجموعه ای از قضایای «ترکیبی پیشین» - نه امکانی یا تحلیلی -^۱ و به این جهت این خصوصیت را دارند که صورتهای تجربه، یعنی شروط ممکن شدن تجربه را مشخص می کنند.

مگی : به عبارت دیگر، مجموعه ای هستند از شناخته ها، و شناختی که به ما می دهند پیش از اینکه آن شناخت هر گونه مصداق تجربی ممکن پیدا کند، به ما داده می شود.

وارناک : البته این نظر کانت است ولی، به عقیده من، بخصوص از این جهت جای بحث دارد که آیا مفاهیم مکانی و زمانی برآستی به معنای ساده و سرراستی که ظاهراً منظور کانت است، فقط به هندسه و حساب

۱. یعنی در عین اینکه صدقشان ضروری است، نفیشان مستلزم تناقض نیست و محمول قضیه از تحلیل موضوع آن بدست نمی آید و، به اصطلاح پیشینیان ما، حمل در آنها از قسم حمل شایع صناعی است، نه حمل اولی ذاتی. صدق قضیه ای مانند $۲+۳=۵$ ضروری است، ولی هر قدر مفهوم ۵ را تحلیل کنیم، مفهوم $۲+۳$ از آن بدست نمی آید. (مترجم)

محدود می‌شوند.

مکی : مقصودتان این است که موضوع هنوز هم محل مناقشه است.
وارفاك : بله، بشدت.

مکی : خوب، حالا با در دست داشتن قضایای ترکیبی پیشین...
وارفاك : اجازه بدهید... می‌خواستم بگویم که کانت قضایای ترکیبی پیشین را به دو دسته بزرگ تقسیم می‌کند. تا اینجا فقط با يك دسته سر و کار داشته‌ایم، یعنی قضایایی که صورتهای حس [یا حساسیت] را معین می‌کنند. اگر اجازه بدهید اجمالاً^۱ به دسته دوم هم اشاره‌ای بکنیم. به نظر کانت، صورتهای دیگری هم هستند که او به آنها می‌گوید صورتهای فهم^۲ و ما ممکن است اسمشان را صورتهای اندیشه^۳ بگذاریم. فکر می‌کنم اصل بنیادی بحث او در اینجا این است که هر جهانی که تجربه بتواند به آن تعلق بگیرد و خبری عینی بشود از آن داد که (گاهی) صدقش معلوم باشد، ضرورتاً باید از بعضی جهات منظم و قابل پیش‌بینی باشد. کانت می‌خواهد نشان بدهد که بر این اساس می‌توانیم اصل نیوتنی و جوب کلی علیت را به عنوان شرط امکان‌پذیر شدن فهم و شناخت عینی، استنتاج کنیم. چیزی که شاید خردپذیر نیست اینکه بعد از همین می‌خواهد نشان بدهد که قانون نیوتن درباره بقای ماده هم مبین شرط امکان‌پذیر شدن تجربه است. پس ملاحظه می‌کنیم که او اینجا سعی دارد پای فیزیک را به میان بکشد. همان طور که قبلاً سعی کرده بود ریاضیات را به مناسبت صورتهای حس وارد بحث کند، حالا می‌خواهد اصول بنیادی علوم طبیعی را به مناسبت صورتهای فهم وارد کند. باید تصدیق کرد که کمر به اقدام بلندپروازانه‌ای بسته است!

مکی : پس کم کم می‌رسیم به خطوط پیرامونی تصویر تمام‌نمای شناخت انسانی. منتها تصویر به قدری بزرگ است که باید برای برجسته کردن سیماهای عمده‌اش کمی اینجا مکث کنیم. کانت می‌گوید از آنجا که ادراکها و تجربه‌های ما همه از راه دستگاه حسی و ذهنی ما به ما می‌رسند، همه به صورتهایی وابسته به حس و وابسته به ذهن حاصل می‌شوند. ما به چیزها آنگونه که در نفس خودشان هستند [شیء فی نفسه] مستقیماً دسترس نداریم،

یعنی به نحوی که بدون میانجی گری صور حسی و صور فهم ما به ما برسند.
وارناک : و اصولاً معنا ندارد که بگوییم چنین امکانی برای ما هست.
مگی : خوشحالم که روی این نکته تأکید گذاشتید. خوب، پس صرف
 نظر از اینکه صورتهای دریافت ما چه باشند، هر تجربه ممکن الحصول باید
 برای اینکه تجربه ای برای ما باشد، با آن صورتهای تطبیق کند.
وارناک : کاملاً درست است.

مگی : بخشی از برنامه ای که کانت برای خودش قرار می دهد،
 تحقیق کامل در این باره است که ماهیت آن صورتهای چیست. اگر این تحقیق
 کامل و موفقیت آمیز باشد، به ما خواهد گفت که حدود هر شناخت ممکن
 [برای بشر] چیست. درست است؟
وارناک : بله.

مگی : و هر چه خارج از آن حدود قرار بگیرد، نزد ما شناختنی
 نیست. از جمله نتایجی که کانت می گیرد یکی این است که هر جهان به
 تجربه در آمده ای که نزد ذهن یا فاعل تجربه کننده ای ادراک شده باشد،
 باید در دو بعد مکان و زمان تابع نظم و ترتیب بنظر برسد، اما خود مکان
 و زمان با استقلال از این ترتیب حاکم بر نمودها و، بنا بر این، مستقل از
 تجربه، واقعیت ندارند. همین طور در مورد علل که رویدادها در چنین
 جهانی باید با هم دارای رابطه علت و معلول بنظر برسند، ولی معنا ندارد
 که کسی از وجود روابط علی مستقل از تجربه حرف بزند. و بالاخره
 اینکه همین واقعیات موفقیت علم را ممکن می کنند چون به ما امکان
 می دهند که شناخت برخوردار از کلیت نامحدود درباره دنیای کلیه تجارب
 واقعی و ممکن الحصول داشته باشیم. و فراموش نکنیم که علم فقط مربوط
 به دنیای تجارب واقعی و ممکن الحصول است، نه درباره جهان آن طور که
 در نفس خودش هست. کلیه مفاهیم مربوط به هر چیز شناختنی باید از
 تجربه های واقعی یا ممکن الحصول منشأ بگیرند و گر نه یا خالی از محتوا
 [و بدون مصداق] خواهند بود یا هرگز معلوم نخواهد شد صحت و
 اعتبارشان به چیست.

نتایجی که از کل این مطالب بدست می آید نه تنها از جهت آنچه
 گفته شده بلکه همچنین به لحاظ آنچه حذف شده، بسیار عمیق و دامنه دار

است، این طور نیست؟

وارناك : چرا. یقیناً و اساساً همین طور است. به عقیده کانت، شناخت یا معرفت، محدود به مرز «تجربه‌های ممکن الحصول» است و، به نظر من، بعید است که کانت از اینکه به دست خودش در این موضع محصور شده بود، دریغ نخورده باشد. از نحوه‌ای که به تحقیق اقدام می‌کند این احساس به انسان دست می‌دهد که کمال مطلوبش این بسوده که شالوده متینی در الاهیات برای عرضه نظریات درباره خدا و نفس و در مابعدالطبیعه راجع به کیهان درست کند و بعد از اینکه، به نظر خودش، نشان داده که ریاضیات و علوم چگونه مجموعه‌ای گزیندناپذیر از معرفت بدست می‌دهند، دوست می‌داشته همان خدمت را در راه تهذیب و اصلاح الاهیات و مابعدالطبیعه به انجام برساند. ولی می‌بیند چاره ندارد جز اینکه بگوید چنین شالوده‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد و تنها چیزی که بشود شالوده‌ای برایش ریخت «تجربه ممکن الحصول» است و آنچه می‌تواند مورد تجربه ممکن الحصول قرار بگیرد، و اگر کسی بخواهد از این مرز فراتر برود و بپرسد که کیهان باید چه صفات و کیفیاتی جدا و مستقل از هر تجربه ممکن الحصول داشته باشد، یا کسی بخواهد درباره خدا و نفس چیزی بگوید، ناگزیر دست به کاری پوچ و بیهوده و محکوم به شکست زده است. هر قدر هم که کانت از رسیدن به این نتیجه اسف خورده باشد، بدون شك مقصودش از آنچه گفته همین بوده است.

مگی : با وجود این، گرچه کانت دلیل آورده که هرگز برای ما ممکن نیست که بدانیم آیا خدا وجود دارد یا نه و آیا ما دارای نفس هستیم یا نه، خودش شخصاً اعتقاد داشته که هم خدا وجود دارد و هم ما دارای نفس هستیم، این طور نیست؟

وارناك : چرا، یقیناً این طور است.

مگی : ولی تردید نداشته که این معتقدات وابسته به ایمان محض است، نه هیچ گونه شناخت ممکن. بنا بر این، چطور او می‌توانسته بر اساس مقدماتی که خودش فراهم کرده، صحبت راجع به وجود خدا و نفس را حتی معقول تلقی کند؟ چرا، چنین صحبتی پوچ و عبث نیست؟

وارناك : بله، این سؤال بسیار خوبی است و، باضافه، سؤالی

است که او کمی، به نظر من، در موردش زرنگی و تردستی بخرج می‌دهد. می‌شود گفت که کل مسأله را به طرز جالب توجهی معکوس می‌کند. اگر نگوییم همه، لااقل بعضی از اسلاف کانت قائل به این فرض شده بودند که معتقدات و نگرشهای اخلاقی و دینی ما محتاج نوعی شالوده فلسفی است، و می‌خواستند چنین شالوده‌ای را در قالب الاهیات و قسمی اخلاق فلسفی بوجود بیاورند. اما حاصل کار کانت این است که قضیه را درست معکوس می‌کند. می‌گوید ما نه تنها حق داریم اعتقادات اخلاقی و دینی داشته باشیم، بلکه ناگزیر از داشتن اینگونه اعتقاداتیم، و چنین اعتقادات بناچار ما را به بعضی نظریات فلسفی غیرتجربی در خصوص ذات باری و نفس سوق می‌دهند. این نظریات، اگر اصولاً بشود گفت شالوده‌ای دارند، مستقیماً بر معتقدات اخلاقی ابتدایی ما پی‌ریزی شده‌اند و، بنا بر این، شالوده قضیه در حقیقت خود این معتقدات است و الاهیات و مابعدالطبیعه، روبنای ضعیف و شکننده‌ای است که بر آن شالوده ساخته می‌شود.

معی: این مطلب بقدری مهم و جالب توجه و شگفت‌آور است که، با اجازه شما، میل دارم دوباره مروری بر آن بکنم. کانت می‌گوید این يك واقعیت انکارناپذیر تجربی است که اکثر ما بعضی اعتقادات اخلاقی داریم که حتی اگر بخواهیم هم نمی‌توانیم آنها را نادیده بگیریم. اما اگر بناست این معتقدات صحت و اعتبار و حتی معنایی داشته باشند - اگر بناست مفاهیم اساسی اخلاقی، مثل «خوب» و «بد» و «حق» و «ناحق» و «باید» و «نباید» و غیره، صحیح و معتبر و حتی مفید معنا باشند - لاجرم ما باید در تصمیماتمان تا حدی مختار و آزاد باشیم. باید دایره یا فضایی ولو تنگ وجود داشته باشد که در محدوده آن بتوانیم رأی و نظر خودمان را اعمال کنیم. اگر چنین حوزه‌ای نباشد - اگر هرگز حقیقت نداشته باشد که می‌توانسته‌ایم غیر از آن‌طوری که رفتار کرده‌ایم رفتار کنیم - هر کوششی برای ارزش‌گذاری اخلاقی، کاری پوچ و بیمعناست. پس اگر بناست مفاهیم اخلاقی اصولاً معنایی داشته باشند و بر چیزی دلالت بکنند، اختیار یا آزادی اراده باید دست‌کم تا حدی حقیقت داشته باشد، و حقیقت داشتن اختیار ایجاب می‌کند که لااقل بخشی از وجود ما مستقل از جهان ماده باشد که در حرکت و تابع قوانین علمی است، چون باید برای ما امکان‌پذیر

باشد که لا اقل بعضی از اجسام مادی، یعنی بدن خودمان را «به طور ارادی» حرکت بدهیم. «مختار» یا «آزاد»، به نظر من، در سیاق این بحث به معنای «عدم تبعیت از قوانین علمی» است. بنا بر این، اجباراً به این نتیجه می‌رسیم که باید دارای روح یا نفسی باشیم که دست کم جزئاً آزاد است.

تا اینجا، استدلال برای من بسیار روشن است و فکر می‌کنم استدلالی است فوق العاده قوی و حتی قانع کننده. چیزی که می‌خواهم بدانم این است که کانت چطور پرش عظیمی را که از این استنتاج کرده و به وجود خدا رسیده است توجیه می‌کند؟

وارناک : برای اینکه به این سؤال پاسخ بدهم، باید يك مرحله برگردم به عقب. یکی دو دقیقه پیش، شما این نکته را پیش کشیدید که نتیجه گیرهای کانت ظاهراً به این صورت در می‌آید که هر وقت ما راجع به خدا و نفس حرف می‌زنیم، می‌بینیم آنچه می‌گوییم نه از هیچ راه تجربی یا مستقل از تجربه [= پیشین] قابل اثبات است و نه فی الواقع معنایی دارد. به نظر من، هنوز ما به این موضوع درست رسیدگی نکرده‌ایم، اما تصور می‌کنم این امر مطلقاً حقیقت دارد و کانت از تصدیق به آن بسیار اکراه داشته است. در یکی از عباراتی که غالباً از او نقل می‌کنند، درباره مناسباتش با الاهیات و دین می‌گوید می‌بایست شناخت یا معرفت را منکر شوم تا جا برای ایمان باز شود. به عبارت دیگر، می‌گوید من نشان داده‌ام که الاهیات ممکن نیست موضوع معرفت قرار بگیرد، اما کسی لازم نیست از این امر بهراس بیفتد چون مسلماً همه ما همیشه می‌دانستیم که این قضیه ذاتاً به ایمان مربوط است. ولسی البته حق با شماست چون می‌شود اصرار کرد که استدلال کانت ریشه دارتر و عمقی‌تر از اینهاست، یعنی قضیه فقط این نیست که وقتی راجع به خدا صحبت می‌کنیم، خودمان هم نمی‌دانیم که آیا آنچه می‌گوییم حقیقت دارد یا نه؛ مطلب این است که، مطابق استدلال او، ظاهراً باید به این نتیجه برسیم که در این گونه موارد، یا نمی‌دانیم که چه می‌گوییم و یا آنچه می‌گوییم فی الواقع بی‌معناست. واضح است که او از این نتیجه گیری بسیار اکراه دارد و می‌خواهد بگوید کاری جز این نکرده که نشان بدهد این موضوع به معرفت و برهان ربطی ندارد.

مغی : بله. تصور می‌کنم حرف او این است که گرچه اتکای به ایمان در مورد مسائل قابل حل و فصل خرافه‌پرستی است، اما اگر مسأله‌ای قابل حل و فصل نباشد، فقط از روی ایمان يك طرف قضیه را پذیرفتن مخالف عقل نیست.

وارناک : کاملاً همین‌طور است.

مغی : در ابتدای این بحث اشاره کردید که مسأله‌ای که کانت را به تحقیقاتش در فلسفه کشانید تعارض ظاهری فیزیک نیوتن بود با موجودیت چیزی به نام اخلاق. ممکن است با توجه به آنچه تا کنون گفته‌ایم، بفرمایید که او چگونه در صدد حل این مشکل برآمد؟

وارناک : تصور می‌کنم او، حتی به‌نظر خودش، در حل این مشکل به يك حداقل اکتفا کرده و خودش هم کاملاً به این امر واقف بوده‌است. تنها ادعای کانت این است که فرق جهان را آن‌طور که می‌نماید و مورد تجربه واقع می‌شود با جهان اشیاء فی‌نفسه روشن کرده و، بنا بر این، در موقعیتی است که بگوید در يك سو جهان نموده‌است و اصل بر این است که (بنا به اعتقاد او) علوم طبیعی کلیه حقایق را دربارهٔ این جهان به‌ما مکشوف می‌کند. کانت کوچکترین شکی ندارد که نیوتن کاملاً صحیح می‌گوید و شرحی که فیزیکدانها راجع به جهان به‌عنوان متعلق هر تجربه ممکن الحصول می‌دهند در اساس درست است و می‌تواند همهٔ شقوق ممکن را دربر بگیرد. اما ضمناً می‌گوید متوجه باشید که حرفی که می‌زنیم مربوط به جهان نموده‌است. از سوی دیگر، موضوع اشیاء فی‌نفسه را داریم و در آنجا برای مفاهیمی یکسره از اقسام دیگر - مثل اختیار و عمل بر اساس عقل و حق و ناحق و خوب و بد و نفس - محل هست. این مفاهیم محلشان بیرون از جهان نموده‌است نه درخود آن جهان. البته کانت توجه داشته است که بنا به اصولی که خودش به‌آنها قائل شده، بناچار باید بگوید که ممکن نیست شناخت به اینگونه امور تعلق بگیرد. اگر کسی از او پرسیده بود: «آیا شما می‌دانید و علم دارید که چیزی به اسم اختیار یا آزادی اراده وجود دارد؟» پاسخ می‌داد: «نه، من به‌هیچ وجه به‌چنین چیزی علم ندارم. تنها چیزی که می‌دانم این است که محلی برای این امکان هست.» کانت بیش از این ادعایی ندارد.

مگی : ولسی حتماً اضافه می‌کرد که از ایمان داشتن به اینکه چیزی هم به نام آزادی اراده وجود دارد، نمی‌تواند خودداری کند.

وارناک : بله، البته. یقیناً این را هم اضافه می‌کرد.

مگی : پس بنا به این نظر، اخلاق از خارج از جهان شناخته‌های ممکن‌الحصول به‌ما می‌رسد. آیا کانت نظری دارد که اخلاق از کجا منشأ می‌گیرد و ما چگونه به آن دست پیدا می‌کنیم؟

وارناک : پاسخ مختصر ولی بتنهایی غیرمفید این است که از عقل سرچشمه می‌گیرد. منتها چون او مفاهیم اخلاقی را از این دنیا بیرون برده، با مشکلات آنچنان وحشتناکی روبرو می‌شود که مجال پیدا نمی‌کند به‌طور جدی به آنها رسیدگی کند. مثلاً اگر بگویید که حوزه عمل اراده و تفکر اخلاقی و شعور اخلاقی به‌طور کلی خارج از جهان نمودهاست، یکی از مشکلات واضح و بزرگی که روی دستتان می‌ماند این است که تصمیم اخلاقی - یعنی اراده و تفکر اخلاقی - چگونه در دنیای واقعیاتی که تجربه ما به آن تعلق می‌گیرد دخل و تصرف می‌کند و اصولاً چه فوقی به حال آن دنیا دارد؟ اراده را کانت چنان از بیخ و بن از جهان [نمودها] جدا کرده که گرچه ممکن است محلی برای اندیشه اخلاقی و تفکر دینی بوجود آورده باشد، در عین حال این امکان را از بین برده که اینگونه تفکر بتواند تفاوتی در آنچه واقعاً روی می‌دهد ایجاد کند. این یکی از عمده مشکلاتی است که ناچارم بگویم کانت حقیقتاً به آن نمی‌پردازد.

مگی : برای اینکه مردم بهتر مسأله را بفهمند، خوب است اجمالاً بفرمایید که نتایج عمده‌ای که کانت در فلسفه اخلاق گرفته چه بوده است. البته در مجال کوتاهی که باقی مانده، فرصت بحث درباره دلایل کانت برای این نتیجه‌گیریها نیست. اما اگر رئوس مطالب را بفرمایید، به فهم مسأله کمک خواهد کرد.

وارناک : بله، تصور می‌کنم بشود چیز مختصر و مفیدی در این باره گفت. هدف حقیقی کانت در فلسفه اخلاق این است که به نحوی از انحاء کلیات اساسی اخلاق را از مفهوم مجرد عقلانیت [یا متعقل بودن] استنتاج کند. اساس کار در مورد هر عاملی که بشود از جهت اخلاقی درباره او فکر کرد و حرف زد این است که چنین عاملی باید موجودی عقلانی یا متعقل

باشد و بتواند راجع به دلایل له و علیه فلان موضوع بیندیشد و مطابق آن، «اراده کند». کانت می‌گوید که مقتضیات اساسی اخلاق در خود مفهوم عقلانیت سرشته شده‌است و هر موجود عقلانی یا متعقل ناگزیر است به‌طور پیشین [یعنی مستقل از هر گونه تجربه] تصدیق داشته‌باشد که این مقتضیات یا شروط الزامی است. آنچه او در اساس می‌خواهد نشان بدهد این است که افراد هر جماعتی از موجودات متعقل فقط به‌شرطی می‌توانند همگی از تناقض برکنار بمانند و از خارج شدن از جاده عقل بهره‌یزند که اصول حاکم بر کردارشان با اصول اخلاقی مطابقت داشته‌باشد.

مگی: «امر مطلق^۱» کانت که نزد همه معروف است از همین جا استنتاج می‌شود. ممکن است خواهش کنم صورت کلی آن را بفرمایید؟
وارناک: «فقط مطابق دستوری^۲ عمل کن که به‌موجب آن بتوانی در عین حال اراده کنی که آن دستور به‌صورت قانون کلی در آید.» غرض این است که اگر کسی به‌عنوان موجودی متعقل نتواند (پیوسته) اراده کند که دستوری به‌صورت قانون کلی در بیاید - یعنی کاملاً نصب‌العین قرار بگیرد و همه مثل هم بر اساس آن عمل کنند - آن دستور نمی‌تواند قاعده اخلاقی قابل قبولی باشد، چون هر قاعده اخلاقی عقلانی قابل قبول ضرورتاً باید طوری باشد که هر کسی بتواند آن را نصب‌العین قرار بدهد. کانت می‌خواهد بگوید که اخلاق، سلوک و رفتار ما را به‌شرطهایی مقید می‌کند که قبولشان نزد هر جماعتی از موجودات متعقل واجب است. از این گذشته، معتقد است - و سعی دارد اجمالاً^۳ نشان بدهد - که فقط یک مجموعه از چنین شرطهای مشخص هست که از بونه آزمایش قابلیت قبول نزد عقل موفق بیرون می‌آید. این باجمال هدفی است که کانت سعی در حصولش دارد.

مگی: دشواری فهم فلسفه کانت در برخورد اول، مشهور خاص و عام است و تصور می‌کنم حتی در همین لحظه کسانی باشند که بحث ما را دنبال می‌کرده‌اند و باهمین مشکل دست به‌گریبان بوده‌اند. اساس دشواری این است که کانت ادعا می‌کند هیچ راهی پیش پای ما نیست که بتوانیم از

چیزها آن طور که در نفس خودشان هستند شناختی کسب کنیم؛ به عبارت دیگر، آنچه بین ما و شیء فی نفسه حجاب دائم بوجود می آورد نارساییهای خود ماست. بعضی از این نارساییها مربوط می شود به محدودیت صورتهای حس و فهم ما، از جمله مکان و زمان، که قائم به ذهن یا فاعل شناسایی است، یعنی به ما بستگی دارد. می شود به کسانی که فهم این مطالب نزدشان دشوار است تذکر داد که: «اگر دقت کنید، می بینید با بعضی از این افکار به مناسبتهای دیگر هم آشنا هستید. حتی اگر خودتان هم اعتقاد دینی نداشته باشید، لابد متوجه شده اید که خیلی از افراد جداً متدین همیشه به چیزی از این قبیل معتقد بوده اند. چنین کسان همیشه عقیده داشته اند که این عالم حس و تجربه ما، دنیای زودگذر ظواهر و نمودهاست و آنچه بشود اسمش را حقیقت حقیقی گذاشت - و معنا و اهمیت ثابت و جاوید همه در آنجاست - بیرون از این عالم، یعنی خارج از افق مکان و زمان است. کانت چون فیلسوف است، می خواهد از راه برهانهای عقلی محض به این معانی برسد.» آیا تصور می کنید تذکر این مطالب سودمند باشد، یا فکر می کنید مسأله را پیچیده تر کند؟

وارناک: نه، فکر نمی کنم باعث پیچیدگی مسأله بشود. حتی ممکن است برای روشن شدن مطلب، این پرسش را عنوان کرد که: «بدون اینکه دلسرد بشوید (چون این سؤال زیادی ممکن است فرضی و بیهوده بنظر برسد) در نظر بگیرید که می بایست چگونه موجودی باشید تا بتوانید به چیزها آن طور که در نفس خودشان هستند معرفت داشته باشید و، به عبارت دیگر، از 'مرز محسوسات' و حدود تجربه های ممکن الحصول بالاتر بروید؟» به عقیده من، تنها جوابی که امکان داشت در برابر این سؤال از کانت بگیرید این بود که می بایست خدا باشید. دلیلش این است که برای قادر شدن به چنین کاری، می بایست به نحوی بکلی خارج از ظرف زمان [یعنی از ازل تا ابد] و بدون هیچ گونه نظر گاهی در مکان و فارغ از هر گونه محدودیت دیگر مکانی و آزاد از هر مرز حسی خاص به اشیاء و امور معرفت داشته باشید، و البته بدون اینکه تفکرتان به فرانسه یا انگلیسی یا هیچ زبان خاصی صورت بگیرد و بدون اینکه در افکارتان به هیچ قالب مشخصی از مفاهیم مقید بشوید. در این صورت، شناختتان از کائنات، از همه

این محدودیتها آزاد می‌بود. اگر کسی پرسد: «خوب، می‌بایست چه باشم که این‌طور بشوم؟» تنها جواب این است که: «می‌بایست خدا باشی.» **مگی**: یکی از جالب‌توجه‌ترین خصوصیات فلسفه کانت این است که او عمیقاً به فیزیک ریاضی احاطه دارد و مانند دکارت و لایب‌نیتس و لاک و هیوم، در شاهراه فلسفه مبتنی بر علوم و ریاضیات گام می‌زند و بدقت از قواعد آن فلسفه پیروی می‌کند - یعنی فقط به برهان متکی است و صرفاً به معیارهای عقلی متوسل می‌شود و هرگونه تمسک به ایمان و وحی را مردود می‌داند - و با این حال، نتایجی می‌گیرد نه فقط سازگار با نظریات دینی، بلکه منطبق با صور عرفانی دیانت اعم از شرقی و غربی.

وارناک: بله، البته سوای این حقیقت ناراحت‌کننده که، چنانکه قبلاً هم یادآوری کردیم، او بناچار قائل به این می‌شود که هر بحثی در باره این موضوعات برای ما مؤکداً نامفهوم است، یعنی حقیقتاً خودمان هم نمی‌دانیم که راجع به چه حرف می‌زنیم. الاهیون و متکلمین با اینکه کانت مدعی اتفاق نظر و همفکری با آنهاست، در پذیرفتن این قضیه قدری محتاط بوده‌اند.

مگی: البته تا چندی پیش. آیا می‌شود گفت که امروزه خیلی از متکلمین دقیقاً این رأی را می‌پذیرند؟
وارناک: شاید این‌طور باشد.

مگی: جدا از دشواری فهم مفاد گفته‌های کانت، مشکل دیگر در خواندن آثارش، سبک نگارش اوست. فلاسفه‌ای بوده‌اند، مثل افلاطون و هیوم و شوپنهاور، که براستی زیبا می‌نوشته‌اند و خواندن آثارشان لذت بخش است. اما حتی صمیمی‌ترین دوستداران کانت هم نمی‌توانند چنین حسنی را در او ادعا کنند. نوشته‌هایش برای همه کس دشوار است؛ تقریباً همیشه غامض و پیچیده است و گاهی چیزی نمانده به جایی برسد که خواننده را بکلی عاجز کند. چرا او اینقدر بد می‌نوشت؟

وارناک: به نظر من، سه نکته در این زمینه هست که می‌شود گفت. همان‌طور که خودتان هم در ابتدا متذکر شدید، یکی از دلایل قضیه این واقعیت است که کانت بر حسب پیشه و حرفه اهل درس و دانشگاه بوده و هیچ فکری جز پیشه‌اش نداشته‌است. قدر مسلم اینکه او به سبکی بسیار

ثقیل و استادماً بسانه چیز می نویسد و به اصطلاحات فنی و تخصصی و تقابل برقرار کردن و جدول بندی و قرینه سازیهای پر طول و تفصیل سخت علاقه دارد. اینها همه حاکی از استادماً بیهای اوست. اما نکته مهم دیگری که در خصوص نقدهای سه گانه او [نقد عقل محض و نقد عقل علمی و نقد قوه حکم] باید به خاطر داشته باشیم - نکته ای که باز به یکی از چیزهایی که خودتان در ابتدا گفتید مربوط می شود - این است که کانت زمانی شروع به نوشتن کارهای عمده اش کرد - یا لا اقل کارهایی که امیدوار بود آثار عمده اش باشد - که نزدیک به شصت سال از عمرش می گذشت و دائماً نگران بود که مبدا پیش از اینکه این مطالب را روی کاغذ بیاورد، از دنیا برود. آن صدها و صدها صفحه ای را که کانت بین سنین شصت و هفتاد نوشته، بدون شك بسیار سرعت و بعجله به رشته تحریر درآورده است. پیداست که بشتاب کار می کرده و، به نظر من، این امر بسیار در عدم فصاحت نوشته اش - که گاهی مشکل می شود از آن سر در آورد - مؤثر بوده است.

مگی : دوست سال پیش، عمر متوسط بقدری از امروز کوتاهتر بوده که مردی به سن کانت کاملاً حق داشته فکر کند که چیزی به مرگش باقی نمانده است.

وارناک : بله، پس این احساس او نامعقول نبوده که باید عجله کند. نکته دیگری که شاید به این وضوح نباشد اینکه کانت به آلمانی می نوشت و در آن روزگار هنوز قدری غیر عمادی بود که یکی از فضلا بخواهد چنین کاری بکند. زبان آلمانی هنوز به عنوان زبانی درست و حسابی برای استفاده اهل تحقیق و دانشگاه کاملاً مورد قبول نبود. مثلاً لایب نیتس را در نظر بگیرید که تصور نمی کنم هرگز يك اثر جدی به آلمانی نوشته باشد.

مگی : نه، همیشه یا به لاتین می نوشت یا به فرانسه.

وارناک : درست است، یا به لاتین می نوشت یا به فرانسه. در نتیجه، هیچ سبک و سنت جا افتاده ای در نثر فاضلانه و دانشگاهی وجود نداشت که کانت بخواهد مد نظر قرار بدهد. از این جهت، وضعش با کسانی مانند بارکلی و هیوم بسیار تفاوت می کرد، چرا که در زمان آنها زبان انگلیسی برای اینگونه مقاصد عالمانه کاملاً زبانی خوش دست و جا افتاده شده بود. به نظر من، این امر یقیناً مشکلی برای کانت ایجاد می کرد، به این معنا که در

زبانی که او مطالبش را به آن می نوشت، هیچ سرمشق شایسته ای نبود که از آن پیروی کند.

مگی : به نظر من، دشواری غیرضروری نوشته های کانت یکی از تراژدیهای فکری است، چون برای فهم آثار کسی که احتمالاً باید بزرگترین فیلسوف عصر جدید محسوب شود مانع و عایقی بوجود می آورد که نزد خیلی از افراد، چیرگی ناپذیر و برطرف نشدنی است. نتیجه این شده که حتی پس از دویست سال، آثار او هنوز نزد بیشتر اشخاص تحصیلکرده، ناشناخته است... در ابتدا اشاره کردم که کسانی که به طور جدی در فلسفه تحقیق می کنند اکثراً کانت را بزرگترین فیلسوفی می دانند که از زمان یونانیان قدیم تا امروز ظهور کرده است. ممکن است بفرمایید چرا صیت شهرت او به چنین اوجی رسیده است؟

وارناک : تصور می کنم دو صفت در او موجب شده که شهرتش بالاستحقاق به چنین اوجی برسد. یکی دید فوق العاده نافذ اوست. کانت قادر به دیدن اشکالات عقلی و فکری در چیزهایی است که تا پیش از او، نزد دیگران مسلم و بدیهی و غیرقابل اعتنا دانسته می شده است. توان او در این زمینه اعجاب انگیز است که ببیند مشکل در کجاست (و این یکی از بزرگترین و بنیادی ترین استعدادهای فلسفی است) و تشخیص بدهد که درست در همان چیزی که همه بدون فکر و توجه و دغدغه از کنارش گذاشته اند، اشکال وجود دارد. صفت دیگری که فکر می کنم شاید با تخصص و دانشگاهی بودن او ارتباط داشته است، قدرت استثنایی اوست برای اینکه متوجه بشود استدلالهایش مجموعاً چگونه با هم جا می افتند و آنچه اکنون مثلاً درباره فلان موضوع می گوید، ممکن است در آنچه قبلاً در جای دیگر یا به مناسبت دیگری گفته چه بازتابی داشته باشد. از این جهت، او بسیار مراقب خودش است و در پیشه و تخصصی که دارد بسیار روشمند است. خرده کاری و سرهم بندی ابداً در شیوه کارش راه ندارد. احساس می کنید که سراسر کار عظیمی که می کند، بدقت تحت مراقبت و نظارت است. از این لحاظ، ناچارم بگویم که کسانی مانند لاک و بارکلی و حتی هیوم با وجود مقام و مرتبه بلندی که دارند، به چشم من، در قیاس با او، بیشتر مثل افراد متفنن جلوه گر می شوند.



هگل و مارکس

گفت و گو با
پیتر سینگر

مقدمه

مگی : کمتر فیلسوفی مانند هگل اینچنین جهان را بوضوح دگرگون کرده است: هم شخصاً با تأثیری که در ناسیونالیسم آلمان گذاشته است و هم به نحو غیرمستقیم از طریق آثار مشهورترین مریدش در فلسفه، یعنی کارل مارکس (که خیلی از حکومت‌های عصر ما، نام او را در وصف خود بکار می‌برند). بنا بر این، اگر بخواهیم بعضی از نتایج عملی اندیشه‌های هگل را ببینیم، کافی است فقط به اطرافمان نگاه کنیم. هگل در خود فلسفه هم به‌همین ترتیب تأثیر عظیم داشته است، چنانکه می‌گویند تاریخ فلسفه از زمان هگل تا کنون، ممکن است سلسله واکنش‌های گوناگونی در برابر آثار او تلقی شود.

گئورگ ویلهلم فریدریش هگل در ۱۷۷۰ در شهر اشتوتگارت به دنیا آمد و بیشتر عمر را به تدریس گذراند تا سرانجام اول در هایدلبرگ و بعد در برلین استاد فلسفه شد. هگل در فلسفه دیر به‌بار نشست اما وقتی در سال ۱۸۳۱ در گذشت، در سر تا سر آلمان شخصیت چیره‌گر فلسفی بود. نامه‌های بعضی از پر نفوذترین آثارش به این شرح است: پدیدارشناسی ذهن^۱،

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Phenomenology of the Mind*.

عنوان آلمانی این کتاب به این شرح است:

Phänomenologie des Geistes.

در خصوص اینکه واژه آلمانی Geist در عنوان این کتاب باید «ذهن» ترجمه شود یا «روح»، رجوع کنید به بحثی که کمی بعد در همین فصل آمده است. (مترجم)

علم منطق^۱، فلسفه حق^۲ و فلسفه تادیک^۳.

چند تن از پیروان هگل خودشان هم مشهور شدند، اما شهرت هیچ کدام به پای کارل مارکس نمی‌رسد. مارکس در ۱۸۱۸ در شهر تریر^۴ در آلمان به دنیا آمد و در جوانی هنگامی که فلسفه می‌خواند، سخت پیرو هگل شد، اما تا پیش از اینکه در حدود بیست و پنج سالگی فلسفه را از آلمان و سیاست را از فرانسه و اقتصاد را از انگلستان بگیرد و با هم مخلوط کند و آن آمیزه غنی و بدیعی را که به مارکسیسم معروف است بوجود بیاورد، هنوز سوسیالیست نبود. در ۱۸۴۸ به اتفاق کارخانه دار ثروتمند و جوانی به نام فریدریش انگلس^۵ بیانیه کمونیست^۶ را نوشت. شاید در تاریخ عقاید و اندیشه‌ها هیچ همکاری دیگری از حیث اهمیت به پای اشتراک مساعی مارکس و انگلس در مالهای بعد نرسد. برای اینکه مارکس قادر به ادامه نوشتن باشد، انگلس در بیشتر عمر او هزینه معاشش را تأمین می‌کرد. مارکس بخش اعظم زندگی را به علت فعالیت‌های سیاسی، بناچار دور از وطن گذرانید. در سی و یک سالگی به لندن رفت و تا هنگام مرگ در ۱۸۸۳ در آنجا بسربرد. قبرش در گورستان «های گیت»^۷ است. سالهای دراز، کارها و مطالعاتش را در قرائت‌خانه موزه بریتانیا صورت می‌داد و در همین محل بود که شاهکارش، کتاب سرمایه^۸، را نوشت که در ۱۸۶۷ منتشر شد.

مارکسیسم دقیقاً به معنای پذیرفته شده کلمه، فلسفه نیست ولی واضح است که عنصر فلسفی عمده‌ای در آن وجود دارد و آن عنصر همیشه هگلی بوده است. قصد من در این بحث این است که بخش اعظم وقت را صرف

1. G. W. F. Hegel, *The Science of Logic*.

2. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*.

نام این کتاب «فلسفه حقوق» هم ترجمه شده است (*Philosophy of Law*).
(مترجم)

3. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*.

4. Trier 5. Friedrich Engels

6. *The Communist Manifesto*. در فارسی به «مانیفست کمونیست» هم معروف است. (مترجم)

7. Highgate Cemetery

8. Karl Marx, *Das Kapital*.

هگل بکنم و بعد نشان بدهم که چگونه بعضی از مهمترین اندیشه‌هایی که در آن قسمت، موضوع گفت و گوی ما بوده، در مارکسیسم گنجانده شده است. کسی که برای این کار با من در اینجا حضور دارد، پروفیسور پیتر سینگر^۱، استاد فلسفه در دانشگاه موناش^۲ در شهر ملبورن در استرالیا، و صاحب آثاری بسیار ارزنده در معرفی هر دو متفکر است.

بحث

مگی : اکثر آ نظر بر این است که خواندن و فهم آثار هگل دشوارتر از هر فیلسوف بزرگ دیگر است. اما کتاب کوچک شما در باره او دارای این خوبی منحصر بفرد است که بعضی از افکار محوری او را به زبان عادی به خواننده می‌رساند و من امیدوارم که در این بحث هم همان شیوه را دنبال کنید. بفرمایید که از نظر شما بهترین نقطه برای شروع بحث کدام است؟

سینگر : من از فلسفه قادیخ شروع می‌کنم چون بیان هگل در باب تاریخ مشخص و ملموس است. یکی از گرفتاریها در باره هگل این است که اندیشه‌هایش اینقدر کلی و انتزاعی است. ولی فلسفه قادیخ به دلیل اینکه با رویدادهای مشخص تاریخی سروکار دارد، مدخل آسانی برای ورود به بخشهای انتزاعی‌تر فلسفه او بدست می‌دهد.

مگی : خود این امر، سرآغاز راه جدیدی در فلسفه غرب است، چون هیچ‌یک از فلاسفه بزرگ پیش از هگل، تاریخ یا فلسفه تاریخ را دارای اهمیت خاصی تلقی نمی‌کرده‌است. شاید بشود هیوم را به دلیل نوشتن قادیخ انگلستان تا حدی از این قاعده مستثنا کرد. ولی او هم هرگز به معنایی که ما امروز از این اصطلاح اراده می‌کنیم فلسفه تاریخ ننوشته است. همین‌طور لایب‌نیتس که تاریخ یک خاندان را نوشته ولی هرگز صاحب فلسفه تاریخ نبوده‌است.

سینگر : بله، این آغاز راه جدیدی است. مثلاً مقایسه کنید با کانت: بر پایه نظری که او راجع به طبیعت بشر دارد، انسان باید تا ابد منقسم به دو پاره عقل و خواهشهای نفسانی محض باقی بماند. این شبیه تصویر قدیمی انسان به عنوان موجودی در حد وسط بین بوزینه و فرشته است. به نظر

کانت، یکی از واقعیتها در باره طبیعت بشر این است که او همیشه گرفتار کشاکش میان این دو جنبه سرشت خودش باقی خواهد ماند. هگل قبول ندارد که این امر ثابت و تغییرناپذیر است و به طبیعت بشر در دورنمای تاریخ نگاه می‌کند. می‌گوید در یونان باستان هماهنگی بیشتری بر سرشت انسان حکمفرما بود. مردم تعارضی بین خواهشها و عقلشان نمی‌دیدند. بنا بر این، شکافی که کانت می‌دیده حتماً به‌طور تاریخی بوجود آمده و، به گفته هگل، در واقع همراه با پدید آمدن وجدان فردی در بخش پروتستان مذهب اروپا ظاهر شده و رشد کرده است، و چون به‌طور تاریخی وقوع پیدا کرده، لزوماً خصوصیت دائمی و ثابتی نیست و ممکن است دوباره در دوره دیگری بر آن فائق آمد و هماهنگی را بازگردانید.

مگی : هگل نه تنها به این موضوع، بلکه به همه مفاهیم مهم از دیدگاه تاریخی نگاه می‌کرد، این طور نیست؟ معتقد بود تصوراتی که داریم با شیوه زندگی ما و، در نتیجه، با جامعه عجین شده است و هر وقت جامعه تغییر کند، مفاهیم و تصورات هم تغییر خواهد کرد.

سینگر : بله، کاملاً درست است. او این طور می‌دید که تاریخ مطابق يك سیر تکاملی روی می‌دهد و همیشه جلو می‌رود؛ فرایندی همیشگی است و هیچ گاه ساکن نیست.

مگی : اسمی که او به نحوه جلو رفتن تاریخ گذاشته بود «فرایند دیالکتیکی»^۱ بود که گاهی صرفاً «دیالکتیک»^۲ هم گفته می‌شود. ممکن است توضیح بدهید که، به نظر هگل، این فرایند دیالکتیکی چه بود؟

سینگر : اجازه بدهید برگردیم به همان مثالی که قبلاً زدم. هگل جامعه یونان را جامعه‌ای تلقی می‌کرد که در آن بین عقل و خواهش نفسانی هماهنگی برقرار بود. اما این هماهنگی، هماهنگی ساده‌ای بود. ساده بود چون در یونان باستان هنوز مفهوم جدید وجدان فردی رشد و تکامل پیدا نکرده بود. بین فرد و جامعه هماهنگی وجود داشت به دلیل اینکه فرد هنوز خودش را جدا از دولتشهر [یا کشورش] حساب نمی‌کرد و معتقد نبود که می‌تواند رأساً و مستقلاً در باره حق و ناحق داوری کند. بعد

سقراط وارد این وضع ساده هماهنگ شد. سقراط، به عقیده هگل، یکی از شخصیت‌های جهان‌تاریخی^۱ بود، زیرا فکر چون و چرا کردن در همه چیز را با خودش آورد. سقراط کارش این بود که هر جا می‌رفت از مردم می‌پرسید «عدالت چیست؟»، «فضیلت چیست؟». وقتی مردم در صدد پاسخ گفتن بر می‌آمدند، متوجه می‌شدند که مبانی و اصول قراردادی یا عرفی را مسلم گرفته‌اند و بی‌چون و چرا پذیرفته‌اند که سقراط بدون کوچکترین زحمتی ثابت می‌کند که هیچ یکشان قابل دفاع نیست. بنا بر این، هماهنگی ساده جامعه یونان از هم پاشید. ضمناً بگویم که، به نظر هگل، آنتیها حق داشتند سقراط را به مرگ محکوم کنند چون حقیقت این است که سقراط مشغول فاسد کردن و سست کردن اساس جامعه آتن بود. ولی به هر حال این هم جزئی از ذات فرایند تاریخ بود که نهایتاً به ظهور وجدان فردی منجر شد و در واقع دومین عنصر ضروری تکامل تاریخی و نقطه مقابل اصل حاکم بر جامعه یونان بود. بنا بر این، از آنچه هگل اسمش را «تز» [یا بر نهاده یا وضع]^۲ گذاشته - یعنی هماهنگی ساده - رسیدیم به «آنتی-تز» [یا برابر نهاده یا وضع مقابل]^۳ - یعنی وجدان فردی - که در اروپای پروتستان به اوج رسید. اما معلوم شد این هم ثبات و دوامی ندارد، چون به ویرانگریهای انقلاب کبیر فرانسه و حکومت وحشت و ارباب متعاقب آن منتهی شد و، بنا بر این، می‌بایست جای خودش را به یک «سنتز» [یا باهم نهاده یا وضع مجامع]^۴ بدهد، یعنی مرحله سومی که هماهنگی را با وجدان فردی، جمع و تألیف کند. غالباً در این فرایند، سنتز باز خودش تز جدیدی می‌شود که آنتی-تز دیگری از آن بوجود می‌آید و همین‌طور این جریان ادامه پیدا می‌کند.

مغی: ولی اصولاً چرا این فرایند به جریان می‌افتد؟ چرا چیزی به نام دگرگونی تاریخی وجود دارد؟ چون کاملاً می‌شود جوامعی تصور کرد، مانند جامعه مصر قدیم، که تقریباً ایستا یا ساکن باشند. چرا نمی‌شود وضع هماهنگی - مثل وضع یونان باستان به تصور هگل - به مدت نامحدود همان‌طور ادامه پیدا کند؟ چرا باید ضرورتاً همراه گل خاری باشد که باعث

1. world historical figures

2. thesis

3. antithesis

4. synthesis

دگرگونی بشود؟

سینگر: در مورد یونان باستان، دلیلش این بود که هماهنگی موجود، هماهنگی ساده - یا شاید، به تعبیر بهتر، هماهنگی «خامی» - بود که بعد از رشد و نمو اصل عقل امکان نداشت دوام بیاورد. هگل نشو و ارتقای اصل عقل را در اندیشه یونانی ریشه‌یابی می‌کند و نشان می‌دهد که تکامل آن امری حتمی و ضروری بوده‌است. هیچ موجود عاقلی نمی‌توانست به پذیرش بی‌چون و چرای هنجارهای اجتماعی قناعت کند. اینکه به‌چه جهت این چون و چرا در آن نقطه خاص بوجود آمد، یکی از امور جزئی در سیر تاریخی است. مسلم اینکه به‌هر حال در یکی از مراحل، آن هماهنگی ساده می‌بایست مورد تردید و چون و چرای ما به‌عنوان موجودات عاقل قرار بگیرد، و همینکه چون و چرا شروع بشود، وجدان فردی سر بلند می‌کند و هماهنگی خامی را که اساس جامعه بوده‌است، بهم می‌ریزد.

مگی: تصور «دگرگونی دیالکتیکی» از زمان هگل آنچنان تأثیر گسترده‌ای داشته و هنوز هم بقدری در میان مارکسیست‌ها شایع است که درک روشن آن برای ما بسیار اهمیت دارد. فکر اصلی این است که ما انسان‌ها به این دلیل درگیر فرایند دگرگونی دائمی هستیم که هر وضع مرکب و متکثری بناچار حاوی عناصر متعارض است و این عناصر بنا به طبیعتی که دارند ثبات را زایل می‌کنند. بنا بر این، آن وضع اول هرگز نمی‌تواند به مدت نامحدود ادامه پیدا کند؛ باید زیر فشار این تعارض‌های داخلی از هم بپاشد و وضع تازه‌ای بوجود بیاورد که تعارضات اولیه در آن رفع شوند یا لاقلاً تخفیف پیدا کنند. ولی البته این وضع جدید هم باز حاوی تعارضات دیگری است و همین‌طور قضیه به‌طور نامحدود ادامه دارد. تاریخ عبارت از همین فرایند مداوم نامحدود است. مفهوم دیالکتیک، کلیدی است که برای پی‌بردن به‌راز فرایند تاریخ به‌ما داده می‌شود و روشن می‌کند که چرا همه چیز همواره در دگرگونی است و به‌ما نشان می‌دهد که این دگرگونی همیشه بدون استثنا چه شکلی به‌خود می‌گیرد: در پی‌تر، آنتی‌تز می‌آید و در تعقیب آن، سنتز؛ سنتز به‌نوبه خود تز جدیدی می‌شود و آنتی‌تز خودش را به دنبال می‌آورد و همین‌طور قضیه ادامه دارد. تا اینجا، هگل در مقام توضیح آزاد بود که بگوید گرچه دگرگونی

حتماً روی می‌دهد، اما جهتی که پیش می‌گیرد معین نیست چون برآیند پیش‌بینی‌ناپذیر عوامل اتفاقی و متعارض بشمار است. ولی او چنین چیزی نمی‌گوید. برعکس، معتقد است که همه‌چیز به‌سوی نقطه خاصی پیش می‌رود و هدف و مقصدی دارد.

سینگر: درست است. هدف، به‌نظر هگل، تکامل یا نشو و ارتقای بیشتر ذهن در جهت آزادی است. ما همیشه به‌سوی مرحله تحقق آزادی بشر حرکت می‌کنیم، و این چیزی نیست جز فرایند افزایش آگاهی به‌وجود آزادی و شناخت بیشتر خودمان.

مگی: شما طوری صحبت می‌کنید مثل اینکه تاریخ به‌معنای حقیقی حاوی مفاهیمی از قبیل آزادی و شناخت است و دگرگونی تاریخی چیزی جز استعاله این مفاهیم نیست. به‌یاد این طعنه برتراند راسل می‌افتم که می‌گوید، به‌عقیده هگل، تاریخ یعنی «اندیشه ژله شده».

سینگر: تاریخ نمودار تکامل این مفاهیم است. تاریخ برهه و قایم تصادفی نیست. حکایتی از زبان یک ابله نیست. حرکت پیشرو و هدفدار اصول آزادی و شناخت است.

مگی: این فرایند دگرگونی بر چه چیز عارض می‌شود؟ معمولاً در هر مورد وقتی از دگرگونی صحبت می‌کنیم، مسلم می‌دانیم که چیزی هست که تغییر می‌کند. در این مورد این چیز چیست؟ هگل یقیناً نمی‌تواند باور داشته‌باشد که گل و خمیره ملموس و واقعی تاریخ را مفاهیم مجرد تشکیل می‌دهند. مفهوم جوهر نیست؛ حتی جوهر مجرد یا مفارق هم نیست. پس راجع به‌چه حرف می‌زنیم؟ افراد انسان؟ جوامع؟ چه کسی یا چه چیزی دستخوش دگرگونی می‌شود؟

سینگر: جواب مختصر و مفید این است که هگل در باره چیزی قلمفرسایی می‌کند که اسمش را Geist [«گایست»] می‌گذارد، نه راجع به افراد یا جوامع. ترجمه کردن واژه آلمانی Geist مشکل است. شاید آسانترین راه این بود که می‌گفتم هگل در باره «ذهن» یا «دماغ» [mind] چیز می‌نویسد. «ذهن» یا «دماغ» ترجمه عادی کلمه است. مثلاً در آلمانی، اصطلاح Geisteskrankheit به‌معنای «بیماری دماغی» یا «بیماری روانی» است. بنا بر این، ممکن بود بگوییم که، به‌نظر هگل، تاریخ

عارض بر «ذهن» یا «دماغ» می‌شود، یعنی ذهن من یا شما یا ذهن فرد فرد همه ما. ولی Geist معنای دیگری هم دارد که فراتر از این می‌رود و آن مفهوم «روح» [spirit] است. فی‌المثل، راجع به Zeitgeist حرف می‌زنیم، یعنی «روح زمانه»؛ یا واژه Geist را در آلمانی بکار می‌بریم وقتی می‌خواهیم از آب و این و روح‌القدس صحبت کنیم. پس Geist رنگ روحانی یا دینی هم دارد و تلویحاً می‌رساند که بالاتر و فراتر از ذهن فردی من، حقیقت دیگری هم هست. می‌توانید بگویید که تغییر بر «ذهن» عارض می‌شود، منتها «ذهن» به معنای مطلق، نه به معنای ذهنهای فردی انسانها.

مگی: آیا هگل می‌خواهد بگوید که کل واقعیت، واحد و یکتا و چیزی ذهنی یا روحی است و، بنا بر این، همه فرایندهایی که تا به حال موضوع بحث ما بوده‌اند، در آن چیز ذهنی یا روحی واقع می‌شوند؟

سینگر: بله، نظر هگل نهایتاً این است که واقعیت همان Geist است: چیزی است در نهایت امر دماغی یا فکری. فرایندهای مورد بحث بر Geist عارض می‌شوند، بر «ذهن» یا «دماغ» به معنای مطلق به نحوی که در تاریخ متکامل می‌شود.

مگی: ممکن است به نظر بعضی از کسانی که گفت و گوی ما را دنبال می‌کرده‌اند این بحث مضحك و عجیب جلوه کند. بنا بر این، تصور می‌کنم اشاره به این نکته بسی مناسب نباشد که همه ما وقتی صحبت از معتقدات دینی به میان می‌آید، با افکاری بسیار شبیه آنچه مطرح شد ما نویسیم، ولو خودمان شخصاً متدین نباشیم. خیلی از اشخاص متدین، از جمله بسیاری از مسیحیها، معتقدند که واقعیت نهایتاً امری روحانی است و هر واقعیتی نهایتاً معنای روحانی دارد. فکر می‌کنم گفته‌های هگل هم گرچه ممکن است به معنای معمول دینی نباشد، با این موضوع رابطه نزدیک دارد.

سینگر: منتها با این تفاوت که مسیحی درست‌کیش معتقد به روحانیت خدا و مفارقت او از دنیای مادی است. درست است که مطابق معتقدات مسیحی، دنیا واجد نوعی معنای روحانی است ولی ذاتاً روحانی نیست. بنا بر این، مسیحیها خدا را در مقابل دنیا می‌گذارند. ممکن است سخنان هگل را حمل بر عکس این قضیه کنیم و او را وحدت

وجودی^۱ بدانیم و بگوییم که، به عقیده او، خدا همان جهان است و هر چیزی روحانی است چون بخشی از ذات خداوند است. اما این تعبیر هم درست نیست. کسی که بخواهد تعالیم هگل را درست تعبیر کند، باید در حد وسط بین برداشت سنتی مسیحی و برداشت وحدت وجودی جایی به او اختصاص بدهد. به عقیده هگل، Geist یا روح در همه چیز تجلی می‌کند ولی با موجودات یکی نیست.

مگی: حقیقت این است که از زمان هگل همیشه این مناقشه بین هگل‌شناسان وجود داشته که آیا فلسفه او نهایتاً دینی است یا نه؟ بعضی بشدت معتقدند که بله، هست؛ دیگران می‌گویند این‌طور نیست. شما خودتان طرفدار کدام دسته هستید؟

سینگر: به نظر من، فوق‌العاده ارزش دارد که هگل را طوری تعبیر کنیم که گویی او متدین نبوده‌است، زیرا در این صورت می‌بینیم که بخش بزرگی از فلسفه او به نحو غیردینی بخوبی مفید معنا از کار در می‌آید. وقتی هگل از «ذهن» [به معنای مطلق] حرف می‌زند و این واژه را به مفهوم جمعی و دال بر ذهنهای فرد فرد ما بکار می‌برد، به نحوی که گویی همه این ذهنها يك «ذهن» [به معنای مطلق] است، می‌توانید مدل‌سول این گفته را مابه‌الاشترک ذهنهای همه ما، یعنی توانایی مشترکمان برای استدلال و تعقل، بگیرید و به این تعبیر کنید که ذهنهای همه ما بر اساس اصول مشابهی ساخته شده‌است. با این حال، باید تصدیق کنم که گرچه می‌شود این تعبیر را تا حد زیادی ادامه داد، صد درصد نمی‌شود از هگل به این نحو سر در آورد. شاید در آن ده درصد بقیه بالاخره ناچار از تصدیق به این نکته بشویم که نظری دینی یا شبه‌دینی درباره ذهن یا روح در پس سخنان هگل وجود دارد.

مگی: خوب، تا اینجا درباره دو تصور بنیادی که هگل وارد اندیشه غربی کرده، بحث کرده‌ایم. یکی این تصور که واقعیت سراسر عبارت از فرایندی تاریخی است. تنها کسی از متفکران پیشین که تقریباً چنین نظری به میان آورده بود، هراکلیتوس از حکمای پیش از سقراط بود. ولسی حتی

نزد او هم این فکر به هیچ وجه بعد اجتماعی نداشت. به نظر من، منصفانه می‌شود گفت که از زمان هگل تا امروز، هر اندیشه اجتماعی - و نه فقط اندیشه اجتماعی - متأثر از این نظر بوده است. تصور عمده دوم، تصور دیالکتیک است که به سبب تأثیری که در مارکسیسم گذاشته در عصر ما حائز اهمیت کلی است. به این دو تا می‌توانیم تصور سومی هم اضافه کنیم که مفهوم «از خود بیگانگی»^۱ است و آن هم از ابداعات هگل است. مقصود او از «از خود بیگانگی» چیست؟

سینگر: مقصود هگل از «از خود بیگانگی» این است که چیزی که در واقع خود ماست یا جزئی از ماست، خارجی و بیگانه و معاند به نظرمان برسد. بگذارید مثالی بزنم. هگل تصویری ارائه می‌دهد از آنچه اسمش را «جان ناخوش»^۲ می‌گذارد که شکل بیگانه شده‌ای از دینداری^۳ است. «جان ناخوش» به معنای [جان] کسی است که به درگاه خدایی که به نظر او توانای مطلق و دانای مطلق و خیر مطلق است دعا می‌کند و به خودش به چشم موجودی ناتوان و نادان و پست و حقیر نگاه می‌کند. این شخص خوش نیست چون خودش را خوار و خفیف می‌کند و همه آن صفات [خوب] را به ذاتی نسبت می‌دهد که می‌پندارد جدا از خود اوست. هگل می‌گوید این درست نیست. ما، در واقع، جزئی از خدا هستیم یا، به تعبیر دیگر، صفات خودمان را به او نسبت می‌دهیم. راه فائق آمدن بر اینگونه بیگانگی پی بردن به این است که ما و خدا یکی هستیم و صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم صفات خود ماست، نه چیزی جدا و بیگانه از ما.

۱. alienation. در فارسی، «بی‌خویشی» و «خودباختگی» و «غریب افتادگی» و جز آن نیز اصطلاح شده است. برخی از نویسندگان و مترجمان نیز ترجیح داده‌اند صورت فرانسه آن - «آلیناسیون» - را بکار ببرند. «از خود بیگانگی» (یا گاهی بنا به سیاق عبارت، صرفاً «بیگانگی»)، هم به ریشه لغوی واژه نزدیکتر است و هم نزد فارسی زبانان، متداولتر. (مترجم)
۲. the unhappy soul. هم به معنایی که در متن آوردیم و هم به معنای کسی که نفس یا جانش معذب است. (مترجم)

مغی: هگل می‌خواسته بگوید که این صفات، صفات مشترک است نه صفاتی صرفاً انسانی، این طور نیست؟

سینگر: ادعای اینکه این صفات صرفاً انسانی است به وسیله یکی از پیروان بعدی او، لودویک فویرباخ^۱، مطرح شد. هگل نمی‌خواسته است چنین چیزی بگوید؛ می‌خواسته بگوید که ما و آنگونه روح الاهی^۲، همه جزئی از یک واقعیت، یعنی Geist یا «ذهن» [به معنای مطلق]، هستیم.

مغی: پس شما روشن کردید که هگل کل واقعیت را فرایند دگرگونی تلقی می‌کرده و بر این نظر بوده که این دگرگونی به نحو دیالکتیکی پیش می‌رود. کمی پیشتر، من قدم طبیعی بعدی را برداشتم و پرسیدم که این فرایند دگرگونی دیالکتیکی به سوی چه پیش می‌رود. اما همینکه این حرف را شروع کردیم از موضوع خارج شدیم. ممکن است حالا دوباره به آن برگردیم؟ اساساً شاید الآن در وضع بهتری از آن وقت برای پاسخ گفتن به این سؤال باشیم. آیا دگرگونی تاریخی هدفی دارد؟

سینگر: نقطه پایانی فرایند دیالکتیکی این است که «ذهن» [به معنای مطلق] به خودش به عنوان واقعیت قصوا معرفت پیدا می‌کند و به این ترتیب می‌بیند که هر چیزی که بیگانه و معاند با خودش انگاشته می‌شده، در واقع بخشی از خودش بوده است. هگل اسم این را «معرفت مطلق»^۳ می‌گذارد که ضمناً حالت آزادی مطلق هم هست چون حالا دیگر «ذهن» [به معنای مطلق] به جای اینکه مهارش به دست نیروهای خارجی باشد، قادر است خودش جهان را به شیوه عقلانی نظم و سامان بدهد. این کار شدنی نیست مگر وقتی که «ذهن» [به معنای مطلق] متوجه شود که جهان در واقع خود اوست. در آن زمان، تنها کاری که «ذهن» [به معنای مطلق] برای سامان دادن جهان به نحو عقلی باید بکند، اجرای اصول عقلانی خودش در دنیاست.

یکی از خصوصیات بسیار جالب توجه این فرایند ناشی از آن است که

۱. Ludwig A. Feuerbach (۱۸۰۴-۷۲). فیلسوف آلمانی که لامذهب و منکر خلود نفس بود و به جای ایده آلیسم هگل، قسمی مذهب طبیعی و مادی ابداع کرد. (مترجم)

نقطه اوج هنگامی فرامی‌رسد که برای نخستین بار «ذهن» [به معنای مطلق] بفهمد که تنها واقعیت قصوا خود اوست. حالا از خودتان پرسید که چه وقت این امر بوقوع می‌پیوندد؟ پاسخ جز این نمی‌تواند باشد که وقتی که ذهن خود هگل در جریان تفکرات فلسفی بالاخره به این فکر برسد که «ذهن» [به معنای مطلق] عبارت از هر چیزی است که واقعیت داشته باشد. پس مسأله فقط این نیست که هگل هدف را تشریح می‌کند، یعنی حالت معرفت مطلق و آزادی مطلق که سرتاسر تاریخ قبلی بشر به طور ناخودآگاه برای رسیدن به آن در تقلا بوده است. نقطه اوج کل آن فرایند در واقع خود فلسفه هگل است.

مگی: نمی‌دانم دو ریالی خود هگل هرگز افتاد که قضیه از این قرار است: یعنی آیا هرگز خودش توجه پیدا کرد که کاری که می‌کند جز این نیست که خودش را از حیث فیلسوف بودن در مقام نقطه اوج تاریخ جهان قرار می‌دهد؟ گمان نمی‌کنم.

فرمودید که نقطه اوج در آن واحد هم حالت معرفت مطلق است و هم حالت آزادی مطلق. ولی این به هیچ وجه از بدیهیات نیست که معرفت و آزادی یکی باشند. آیا هگل فکر می‌کرد که معرفت همان آزادی است؟

سینگر: معرفت به ذات یا خودشناسی^۱ مبدل به آزادی می‌شود چون، به نظر هگل، «ذهن» [به معنای مطلق] واقعیت قصوای جهان است. در سراسر تاریخ بشر پیش از آن لحظه خطیری که «ذهن» [به معنای مطلق] تشخیص بدهد که خودش واقعیت قصوای جهان است، ما چیزی جز مهره‌هایی بی مقدار در این بازی نیستیم. تا پیش از آن لحظه، مهار صحنه تاریخ را در دست نداریم چون دلیل آنچه را بر ما می‌گذرد، نمی‌دانیم. نمی‌توانیم عنان سرنوشت خود را به دست بگیریم چون جنبه‌های مختلف واقعیتی را که غیر از خود ما نیست، عناصری بیگانه و خارجی می‌پنداریم. همینکه پی ببریم که ما همه چیز جهانی، فرایند مورد بحث را درک می‌کنیم و، به تعبیر دیگر، قوانین حاکم بر تکامل تاریخی را در می‌یابیم. آن وقت

می‌بینیم که آن قوانین در واقع همان قوانین عقل خود ماست، یعنی قوانین حاکم بر ذهن و تفکر خودمان.

مگی: پس این است غرض از کلام معروفی که از هگل نقل می‌کنند: «آنچه واقعی یا متحقق است [یا آنچه هست] عقلانی است، و آنچه عقلانی است واقعی یا متحقق است [یا آن چیزی است که هست].»

سینگر: درست است. ما وقتی آزادیم، که به این امر پی ببریم. آزادی عبارت از شناخت واقعیت است، چون وقتی که به عقلانی بودن واقعیت پی ببریم، دیگر بیهوده با آن نخواهیم جنگید. می‌فهمیم که ماهیت واقعیت، اصل حاکم بر عقل خود ماست. آن وقت آزادیم که مطابق قوانین عقلی با واقعیت همسو شویم و حتی به آن، سامان و جهت بدهیم.

مگی: یکی از ویژگی‌های اندیشه هگل که شما بوضوح بیان کردید این بود که، به نظر او، تصورات [یا ایده‌ها] نه تنها به طور مجرد وجود دارند و نه فقط (چنانکه مثلاً افلاطون معتقد بود) خارج از قید زمان و ثابت و تغییرناپذیرند، بلکه همیشه در جوامع و نهادها - یعنی واقعیات تاریخی دستخوش دگرگونی - تجسم پیدا می‌کنند. با توجه به این امر، هگل فکر می‌کند که نقطه اوج فرایند تاریخ چگونه جامعه‌ای است؟

سینگر: همان‌طور که از آنچه تا به حال گفته‌ایم برمی‌آید، جامعه‌ای است که مطابق عقل سامان داده شده باشد. ولی باید توضیح بدهم که به نظر هگل این یعنی چه، چون جامعه مورد بحث، جامعه عقل محض نیست. هگل عقیده داشت که نمونه جامعه محصل عقل محض، جامعه‌ای است که مطابق آرمانهای انقلابیون فرانسوی [در انقلاب کبیر فرانسه] ایجاد شود. انقلابیون فرانسوی به جای اینکه شاه و نجبا و دین را از میان بردارند، در صدد برآمدند که همه چیز را با عقل سازگار کنند. می‌گفتند چرا ماههایی داشته باشیم که شماره روزهایشان تفاوت کند؟ چرا همه را عین هم نکنیم؟ چرا هفته داشته باشیم؟ بیایید ماه را تقسیم کنیم به دوره‌های ده روزه مثل دستگاه اعشاری مقیاسات... و الی آخر. هگل معتقد بود که چنین طرز فکری نتیجه یک برداشت انتزاعی جنون‌آمیز از عقل است. شبیه استدلال فلان مهندس شهرسازی است که مثلاً به نقشه



گئورگ ویلهلم فریدریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱)

لندن نگاه می‌کند و می‌گوید: «عجب، خیابانهای شما همه کج و معوج است و ترافیک باید دور بزنند. بگذارید این شلم شوربا را از میان برداریم. ساختمانها را خراب می‌کنیم، خیابانهای قشنگ مستقیم می‌کشیم و در فاصله هر دو خیابان، یک مجتمع آپارتمانی بلند می‌سازیم. آن وقت، هم مردم بیشتری را جا می‌دهیم و هم محوطه‌های چمن صاف و سرسبز درست می‌کنیم که بچه‌ها بازی کنند و همه چیز قشنگ و منظم و مرتب و منطبق با عقل می‌شود.»

مگی: یعنی درست چیزی که ما در لندن گرفتارش شده‌ایم و فاجعه بیار آورده‌است.

سینگر: هگل می‌توانست پیش‌بینی کند که فاجعه بیار می‌آورد، چون چنین چیزی مساوی است با اینکه کار عقل مجرد [بی‌اعتنا به واقعیت] به افراط کشانده‌شود. هگل اگر بود، می‌گفت که در یک طرح شهرسازی برآستی عقلانی برای لندن، باید به آنچه واقعیت داد نگاه کرد - یعنی به به‌لندن آن طوری که هست - و آنچه را در این واقعیت، عقلانی است پیدا کرد (چون یقیناً واقعیت بنا به بعضی دلایل یا وجوه عقلی به‌طرز موجود گسترش پیدا کرده‌است و، بنا بر این، حتماً می‌بایست عنصری از عقل در آن باشد). بعد باید آن دلایل را به‌نجوی پیگیری کرد که جهت عقلی گسترش لندن متحقق شود. عقلانیت، بنا به برداشت هگل، منجر به این نمی‌شود که شهر را با خاک یکسان کنیم و از نو بسازیم، بلکه ما را تشویق می‌کند که بعضی از جنبه‌های بلهوسانه و ناموجه گسترش لندن را که باعث مشکلات خاص شده، جرح و تعدیل کنیم. عقلانیت، مطابق برداشت هگل، در اساس آنچه را در واقعیت موجود، عقلانی است جستجو می‌کند و با تکامل بخشیدن و تقویت عنصر عقلی، فرصت متحقق شدن به آن می‌دهد.

مگی: فلاسفه متمایل به لیبرالیسم و پیرو سنت فکری آنگلو ساکسن همیشه به این برداشت (باصطلاح) عقلانی از دولت، این ایراد خاص را گرفته‌اند که دولتی که یک کل انداموار یکپارچه باشد و عقلانی رفتار کند و همه چیز را مطابق عقل نظم بدهد، نمی‌تواند برای فعالیت و ابتکار و اختلاف سلیقه و عقیده فردی میدان فراهم بیاورد چون

اینگونه چیزها دائماً برنامه‌هایش را بهم می‌ریزند. بنا بر این، چنین دولتی عملاً تساهل و بردباری را نسبت به ابتکار فردی همیشه از دست می‌دهد و، به عبارت دیگر، آزادی در آن نیست. نظر شما در این باره چیست؟

سینگر : من فکر نمی‌کنم هگل با هرگونه آزادی فردی مخالفت داشت، هرچند البته باید تصدیق کرد که برداشت او از آزادی مساوی برداشت متعارف لیبرالی آنگلو ساکسن نبود. برای اینکه بهتر به تفاوت این دو پی ببریم، اول نگاه می‌کنیم به تصور آزادی در قلمرو اقتصاد و در بازار. مطابق برداشت لیبرالی، آزادی عبارت از این است که مردم بتوانند آن‌طور که می‌خواهند، عمل کنند. اگر من می‌خواهم مثلاً امسال بهار پیراهن نارنجی بپوشم، در صورتی که کسی مانع نشود که پیراهنی به آن رنگ بخرم، آزادم. اگر می‌خواهم مایع ضد بو و ضد عرق بخرم، در صورتی که قادر به این کار باشم، آزادم. این تنها چیزی است که اقتصاددان لیبرال برای اینکه ببیند من آزادم یا نه، احتیاج به دانستنش دارد. اما بعضی از اقتصاددانهای رادیکال در این موضوع تردید کرده‌اند و گفته‌اند که چنین تصویری از آزادی تصویری بسیار سطحی است. اقتصاددانهای رادیکال می‌خواهند بدانند چرا من می‌خواهم امسال پیراهن نارنجی بپوشم؟ یا چرا می‌خواهم از مایع ضد بو و ضد عرق استفاده کنم؟ یا اصولاً چرا بوی طبیعی بدن را مسأله‌ای می‌دانم؟ اقتصاددان رادیکال ممکن است به این نتیجه برسد که دستی در این طرز فکر من در کار بوده است: کسانی بوده‌اند که می‌خواسته‌اند از اینکه من مایع ضد بو و ضد عرق محصول آنها را بخرم سود ببرند؛ می‌خواسته‌اند از اینکه من فکر کنم رنگهایی که پارسال پوشیده‌ام امسال به درد نمی‌خورد، منفعت کنند. پس من دستکاری شده‌ام و آزاد نیستم. اقتصاددان رادیکال برای اینکه بدانند من آزادم یا نه، نه تنها باید ببیند که آیا می‌توانم مطابق خواستم عمل کنم، بلکه همچنین باید پی‌برد که چرا این خواست را دارم. آیا خواسته‌ای من عقلانی است؟ آیا خواسته‌ایی است که نیازهای مرا برمی‌آورد؟

هگل اگر بود، با اقتصاددان رادیکال همدلی می‌کرد و می‌گفت

آزادی فقط به این نیست که کسی از هوسهایش پیروی کند یا بخواهد خواهشهایی را در خودش ارضا کند که دیگران برای اینکه چیزی به او بفروشند به او القا کرده‌اند. آزادی، به نظر هگل، باید عبارت از شکوفا کردن استعدادهای شخص به عنوان موجودی عاقل باشد.

مگی : اینها همه ظاهراً خیلی عالی بنظر می‌آید، اما درست فکر کنید که در عمل چه معنایی پیدا می‌کند. فرض کنید من می‌دانم که چه می‌خواهم. می‌خواهم، در صورتی که می‌لم بکشد، بتوانم امسال بهار پیراهن نارنجی بپوشم و وقتی هوا گرم‌تر شد، بروم مایع ضد بو و ضد عرق بخرم. ولی تحت فرمانروایی دولتی زندگی می‌کنم که به من می‌گوید: «نه، نه»، تو خیال می‌کنی که این چیزها را می‌خواهی. خواستن این چیزها به هیچ وجه میلی در تو نیست که جنبه عقلانی داشته باشد. ما می‌دانیم که اگر امیالت جنبه عقلی داشت، چه می‌خواستی. بنا بر این، ما تعیین می‌کنیم که چه چیز باید داشته باشی - یا در این مورد، چه چیز نباید داشته باشی. ممکن است خودت متوجه نباشی، ولی باور کن این طور بر مراتب خوشحالت‌تر خواهی بود.»

آیا تصدیق نمی‌کنید که برخورد هگل بناچار به استبداد می‌انجامد؟

سینگر : تصور می‌کنم در عمل احتمالاً حق با شماست و مطمئن نیستم که هگل جوابی به ایراد شما داشته باشد. تنها چیزی که می‌تواند بگوید این است که گرچه ممکن است، در عمل، پیدا کردن راه حلی برای این مشکل دشوار باشد که افراد چطور می‌توانند در جامعه، بدون يك دولت استبدادی، حقیقتاً سرشت عقلانی خودشان را متحقق کنند، اما این به آن معنا نیست که شما با مفهوم لیبرالی «آزادگداری»^۱ بتوانید بر این مشکل فائق بشوید. ما هنوز با این مشکل دست و پنجه نرم نکرده‌ایم که نیازها و خواستهای مردم ممکن است دستکاری بشوند؛ و تا زمانی که این طور باشد، گمراه کننده است که بگوییم مردم حقیقتاً آزادند.

مگی : منظور شما این است که مشکل، مشکلی واقعی است و لو هگل راه حلی برای آن نداشته باشد.

سینگر : بله، مشکل همچنان به جای خود هست.

مگی : خوب، حالا اجازه بدهید چند لحظه برای جمع بندی مکث کنیم. در ابتدای بحث من از شما پرسیدم که آسانترین راه ورود به فلسفه هگل چیست و شما پاسخ دادید بهترین راه این است که از فلسفه تاریخ او شروع کنیم. همین کار را کردیم و بعد هم، با اصطلاح، به خط مستقیم ادامه دادیم تا رسیدیم به نقطه فعلی. خوب، آیا حالا برای فهم سایر جنبه های فلسفه او در وضع بهتری هستیم؟

سینگر : به نظر من، تا اینجا بسیاری از مبانی فلسفه هگل را فهمیده ایم. به عنوان نمونه، کتاب منطق او را در نظر بگیرید. درباره دیالکتیک بحث کرده ایم که معروفترین فکر در منطق اوست، یعنی تصور تز و آنتی تز و سنتز. یا نکته دیگری را در نظر بگیرید عبارت از اینکه هگل در کتاب منطق ادعا می کند که منطق صرفاً مسأله صورت به تفکیک از محتوا [یا ماده] نیست، یعنی آن طور که منطق سنتی ارسطو تعبیر و تفسیر شده است. هگل می گوید صورت و محتوا با هم توأمند و حالا می فهمیم که چرا چنین چیزی می گوید. به عقیده او، دیالکتیک چیزی است که در فرایند واقعی تاریخ شکوفا یا متحقق می شود. می گوید منطق یعنی «حقیقت پوست کنده» یا، به عبارت دیگر، صورت جاوید و تغییرناپذیر حقیقت، صرف نظر از هر محتوای تاریخی خاص، گو اینکه این صورت عملاً همیشه با نوعی محتوا پیوستگی دارد. پس این هم یکی دیگر از اندیشه های کلیدی او در کتاب منطق است. نکته دیگری که به آن هم اجمالاً اشاره کردیم، تصور هگل از واقعیت قصواست و اینکه چگونه آنچه نهایتاً واقعیت دارد، ذهنی یا معنوی است نه مادی.

مگی : هم در کتاب منطق و هم در آن جنبه هایی از اندیشه هگل که مورد بحث بود، به این فکر رسیدیم که عقل در واقعیت - و از آن بالاتر، در واقعیت تاریخی - تجسم پیدا می کند. بظاهر گریزی از این فکر در فلسفه هگل امکان پذیر نیست که همه چیز همیشه مآلاً بر می گردد

به «ذهن» [به معنای مطلق] و حضور آن همه جا در فرایند تاریخ. آیا به این جهت است که هگل را فیلسوف اصالت معنوی [یا ایده آلیست] کامل عیار می‌دانند؟

سینگر: بله. قدر مسلم اینکه هگل فکر می‌کرد «ذهن» [به معنای مطلق] واقعیت قصواست. این فکر ممکن است بسیار عجیب به نظر ما برسد. برای فهم اینکه هگل چرا چنین فکری می‌کرد، باید در نظر بگیریم که او به چه نحو اندیشه‌اش را بر مبنای فلسفه کانت پرورانده بود. کانت معتقد بود که ذهن ما نحوه ادراکمان را از واقعیت شکل می‌دهد. بنا بر این، ما قادر به دیدن هیچ چیز نیستیم مگر از طریق مفاهیم مکان و زمان و علیت که ذهنمان بر هر چیزی بار می‌کند. با این حال، کانت ضمناً معتقد بود که واقعیت قصوایی هم وجود دارد که ذهنی نیست و اسم این واقعیت قصوا را شیء فی نفسه گذاشت. اما، به نظر هگل، این حرف مهم‌ل بود، چون او عقیده داشت که اگر به هیچ راه نشود شیء فی نفسه را شناخت، در واقع هیچ گونه شناختی برای ما امکان‌پذیر نیست.

هگل همچنین افکار تجربیان انگلیسی را هم مردود می‌دانست که می‌پرسیدند از کجا بدانیم که چنین میزوی الآن جلو ماست و می‌گفتند بعضی داده‌های حسی^۱ هست که تصویر میز را به ذهن ما انتقال می‌دهد و، بنا بر این، بین ذهن و واقعیت مادی واسطه‌ای وجود دارد که همان داده‌های حسی باشد. هگل می‌گفت در این صورت محال است هرگز میز را آن‌طور که هست بشناسیم چون همیشه باید از طریق واسطه به آن شناخت حاصل کنیم. هگل دلایل فراوان می‌آورد که چرا این نحوه تفکر بی‌نتیجه است و ناگزیر به شکاکیت می‌انجامد، یعنی به این نظر که ما واقعاً قادر به شناخت هیچ چیزی نیستیم. بعد دلایل دیگری می‌آورد که ثابت کند شکاکیت از محالات است. خوب، پس تکلیف چیست؟ هگل می‌گوید تنها راه این است که تصور وجود شناسنده و شیء مورد شناسایی را مردود بدانیم، یعنی مثلاً تصور وجود مستقل این میز را جدا از ذهنی که به آن

شناخت پیدا می‌کند. باید بگوییم که شناخت یا معرفت، اگر اصولاً وجود داشته باشد، باید مستقیم و بدون واسطه باشد. نباید واسطه‌ای باشد که بگوییم از طریق آن به اشیاء شناخت پیدا می‌کنیم. چطور چنین چیزی می‌شود؟ فقط در صورتی که شناسنده و شناخته [یا عالم و معلوم] یکی باشند و غیر از هم نباشند. ولی این چطور ممکن است؟ این طور که چون شناسنده [یا عالم] چیزی جز ذهن نیست، آنچه شناخته می‌شود [یا معلوم] هم ذهن باشد. بنا بر این، کل واقعیت باید ذهنی باشد.

هگی : وقتی من همه افکار هگل را که شما تا اینجا مطرح کرده‌اید، می‌سنجم، این طور به نظر می‌رسد که یک بینش محوری هست که تمام مفاهیم مهم دیگر یکی پس از دیگری به طور طبیعی از آن سرچشمه می‌گیرند. بینش محوری این است که فهم و واقعیت به معنای فهم یک فرایند دگرگونی است، نه فهم فلان وضع خاص. به نظر من، از آن به بعد، همه مفاهیم کلیدی فلسفۀ هگل به طور طبیعی و به ترتیبی که خواهم گفت از آن بینش محوری نشأت می‌گیرند. اگر بپرسیم «چه چیز دگرگون می‌شود؟» هگل جواب می‌دهد «Geist». اگر بپرسیم: «چرا به جای اینکه همان طور باقی بماند، دگرگون می‌شود؟» هگل جواب می‌دهد «برای اینکه اول در حالت از خود بیگانگی است.» اگر بپرسیم «فرایند دگرگونی چه شکلی پیدا می‌کند؟» هگل جواب می‌دهد «دیالکتیک». اگر بپرسیم «آیا فرایند دگرگونی هدفی دارد؟» هگل جواب می‌دهد «بله، معرفت مطلق (که آزادی مطلق هم هست) در یک سطح و جامعه انداموار^۱ در سطح دیگر.»

خوب، پس معلوم شد اساسی‌ترین افکار هگل را می‌شود به این طریق روشن کرد. اما حالا طبقاً این سؤال پیش می‌آید که چرا هگل چنین کاری نکرده است؟ نوشته‌های او از جهت غموض و پیچیدگی نظیر ندارد و واقعاً خواننده را بیزار می‌کند؛ بقدری غامض است که بسیاری از فلاسفۀ برجسته، از شوپنهاور گرفته تا برتراند راسل، صادقانه گفته‌اند که بکلی بی‌معناست و چیزی جز حقه بازی نیست. البته اینگونه افراد اشتباه می‌کرده‌اند، اما از جهتی مقصر خود هگل است که آنها به چنین نظری قائل شده‌اند. کسی

می‌تواند صفحه‌های پیاپی از نوشته‌های هگل را بخواند و به مغز خودش فشار بیاورد و از خودش بپرسد: «بالاخره مقصودش چیست؟» زبان یا جوج و مأجوج آنقدر در آثار او فراوان است که دانشجویان فلسفه فقط برای خنده قسمتهایی از آن را به صدای بلند برای هم می‌خوانند. چرا هگل این‌طور می‌نوشت؟

سینگر: بعضی از منتقدانی که سر لطف و مهربانی نداشته‌اند، فکر کرده‌اند که هگل برای اینکه سطحی بودن افکارش را بپوشاند عمداً این‌طور غامض می‌نوشته‌است. ولی من فکر نمی‌کنم افکار او سطحی است؛ فکر می‌کنم بسیار هم عمیق است و اشکال از ماهیت افکارش ناشی می‌شود. یکی از شاگردانش گفته است که يك سخنران فصیح امکان داشت همه چیز را از بر باشد و به بیان روشن برای شنوندگان ریشه کند؛ اما هگل همیشه در جریان تقریر درسها، افکار ژرف را از اعماق ذهنش بیرون می‌کشید. با زحمت و تلاش توانفرسا این افکار را بیرون می‌آورد. سبک هگل سبک کسی است که به صدای بلند فکر می‌کند و با مطالب، مشکل دارد.

ممکن است افسوس بخوریم که چرا بعد آنچه را گفته صیقل نینداخته و مورد بازنگری قرار نداده؛ ولی با توجه به وضع انشاء فلسفی آلمانی در آن زمان، تعجبی ندارد که هگل احساس نکرده باید روان و سلیس بنویسد. کانت و فیخته و دیگر معاصرانشان هم بسیار غامض و پیچیده می‌نوشتند و، با وجود این، فلاسفه بزرگی تلقی می‌شدند.

مگی: سؤال دیگری که بر پایه آنچه گفتیم مطرح می‌شود اینکه چطور شد فیلسوفی که اینقدر غامض می‌نوشت و اینقدر فهمش دشوار بود، حتی در زمان حیات خودش چنین نفوذ عظیمی پیدا کرد؟

سینگر: فکر می‌کنم این امر از جهتی از موقعیت او در دانشگاه برلین ناشی می‌شد که پایتخت پروس، یعنی امپرنشین رو به تعالی و ترقی آلمان در آن زمان بود، و از جهت دیگر از باروری و پرمثری اندیشه‌های هگل در زمینه‌های مختلف سرچشمه می‌گرفت. تأثیری که هگل داشته فقط منحصر به فلسفه نبوده، بلکه علم کلام و تاریخ و سیاست و اقتصاد و جنگ را هم در بر می‌گرفته‌است. اینکه افکار هگل در همه این زمینه‌ها قابل اعمال بوده حساسی از سودمندی رهیافت او، بخصوص فواید عنصر

تاریخی در شیوہ برخورد اوست. دید تاریخی هگل که همه چیز را حاصل يك سیر تکاملی و ثمره يك فرایند می‌دانست، قابل این بود که در تمام آن زمینه‌های مختلف مورد استفاده محققان قرار بگیرد و نتیجه بدهد.

هگلی : ممکن است حالا به حیات بعدی آن اندیشه‌ها بپردازیم که چنین اهمیتی پیدا کرده؟ یکی از اولین چیزهایی که پس از مرگ هگل پیش آمد این بود که پیروانش به دو جناح تقسیم شدند: هگلیهای جوان و هگلیهای پیر، یا هگلیهای چپگرا و هگلیهای راستگرا. ممکن است توضیحی در باره فرق این دو بدهید؟

سینگر : هگلیهای راستگرا کسانی بودند که فکر می‌کردند از فلسفہ هگل لازم می‌آید که چیزی از قبیل دولت پروس همان دولت اندامواری باشد که اندیشه‌های او به سوی آن سیر می‌کرده است. معتقد بودند که خود هگل در کتاب فلسفہ حق که سیاسی‌ترین نوشته اوست چنین گفته است. در آن کتاب، هگل دولتی را توصیف می‌کند دارای سلطنت مشروطه که تفاوت زیادی با دولت پروس ندارد. بنا بر این، افراد این جناح تصور می‌کردند که واقعاً نیازی به تغییر بیشتر نیست. پس این افراد هگلیهای محافظه کار یا جناح راست بودند.

هگلیهای چپگرا مصرانه می‌گفتند که جهت اساسی فلسفہ هگل بمراتب رادیکال‌تر از این بوده است. چنانکه در اول این بحث گفتیم، هگل در باره فائق آمدن بر شکاف بین عقل و خواش نفسانی یا اخلاق و نفع شخصی صحبت می‌کند. این تغییر بسیار ریشه‌داری است که کسی بخواهد بانی آن بشود و هیچ کس باور نداشت که در پروس سال ۱۸۳۰ چنین تغییری روی داده باشد. بنا بر این، هگلیهای چپگرا مدعی بودند که جهت فلسفہ هگل به سوی تغییراتی بمراتب دامنہ دار تر و در واقع دگر گونیهای انقلابی بوده است. البته ناگزیر تصدیق می‌کردند که آنچه هگل در فلسفہ حق نوشته شباهتی به نوشته‌های يك انقلابگر ندارد؛ اما می‌گفتند که هگل از دولت پروس حقوق می‌گرفته و، بنا بر این، سازش کاری کرده و خودش را فروخته است، ولی ما می‌خواهیم از خود هگل هم به هگل وفادارتر بمانیم. هگلیهای چپگرا می‌خواستند اندیشه‌های هگل را تا جایی پیش ببرند و به نقطه‌ای برسانند که بر تقابل بین تز و آنتی‌تز عقل



کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۸۳)

و خواهش نفسانی، یا اخلاق و نفع شخصی، فائق بیایند و به‌سنتز [یا وضع مجامع] جامعه‌ای هماهنگ برسند که سرانجام آن شکافها و تفرقه‌ها را در سرشت انسانی التیام بدهد.

هگلی : و البته با این صحبت می‌رسیم به مارکسیسم و شخص مارکس که امروزه از همه هگلیهای جوان یا هگلیهای جناح چپ برای ما مهمتر و جالب توجه‌تر است. (ضمناً بگویم مطلبی که آخر از همه ذکر کردید، به‌نظر من، بسیار روشنگر است، چون نشان می‌دهد که چگونه هم قضاوت افراطیون جناح راست را می‌شود به‌طور صحیح از فلسفه هگل نتیجه گرفت و هم قضاوت افراطیون جناح چپ را، و این چیزی است که خیلی از کسانی را که خودشان در این باره تحقیق نکرده‌اند به‌تعجب و حیرت می‌اندازد. قضیه فقط این نیست که توتالیتاریسم [یا استبداد عقیدتی همه‌گیر] جناح راست و جناح چپ در عمل بسیار مشابه است، بلکه ریشه و سرچشمه فکری هر دو یکی است. هگل پدر بزرگ هر دو است.)

مارکس همه اندیشه‌های هگل را که تا کنون مورد بحث ما بوده‌اند - به استثنای یکی - اقتباس کرد و در مارکسیسم به آنها محوریت داد. اول این فکر که واقعیت عبارت از فرایندی تاریخی است. دوم این فکر که این فرایند به‌طور دیالکتیکی دستخوش دگرگونی می‌شود. سوم این فکر که فرایند دیالکتیکی دگرگونی هدف مشخصی دارد. چهارم این فکر که این هدف عبارت از جامعه‌ای خالی از تعارض است. پنجم این فکر که تا به آن هدف نرسیده‌ایم، محکومیم که در یکی از حالات مختلف از خودبیگانگی باقی بمانیم. اختلاف بزرگ در این است که، به‌نظر هگل، این فرایند عارض بر چیزی ذهنی یا روحی می‌شود و، به‌نظر مارکس، عارض بر چیزی مادی. از این يك اختلاف که بگذریم، الگوی کلی اندیشه‌های هر دو یکی است. مثل این است که مارکس يك سلسله طولانی معادلات را از هگل گرفته باشد و مقدار دیگری به‌جای X گذاشته‌باشد، ولی خود معادلات را همان‌طور حفظ کرده‌باشد.

سینگر : دقیقاً. همین موضوع را مثلاً در برداشت مادی مارکس از تاریخ^۱ می‌بینید که تصور محوری در تفکر اوست. مارکس معتقد بود که

تکامل تاریخی را نیروهای دخیل در تولید مادی موجب می‌شوند. پس جنبه مادی زندگی ما - یعنی نیروهای تولیدی - بر جنبه ذهنی یا معنوی آن چیرگی دارد. تصورات و مذاهب و عقاید سیاسی ما همه از ساخت اقتصادی جامعه ما سرچشمه می‌گیرند. این به معنای معکوس کردن نظر هگل نسبت به تاریخ است. به این جهت، مارکس می‌گوید که من هگل را روی سرش وادار به ایستادن کرده‌ام. هگل معتقد بود که تکامل ذهن منجر به شکل گرفتن جوامع معین و دوره‌های تاریخی معین می‌شود.

مگی: آیا تصور می‌کنید بشود ادعا کرد که مارکس اندیشه تازه و بدیعی به فلسفه اضافه کرده است؟

سینگر: اگر فلسفه را به معنای اخص بگیریم، یعنی بحث درباره ماهیت قصوای واقعیت، تصور نمی‌کنم مارکس فکر مهمی به آن اضافه کرده باشد. شکی نیست که مارکس مادی مسلک بوده، ولی در مقام فیلسوف از مسلک مادی دفاع نکرده؛ مسلک مادی را به عنوان امری بدیهی پذیرفته است. آنچه از لحاظ او اهمیت داشت جهان مادی بود، نه چیزی دور از دسترس مثل Geist که، به نظر مارکس، از قبیل مجردات محصول مابعدالطبیعه آلمان محسوب می‌شد و درخور اعتنا نبود. بنا بر این، مارکس دلایلی در اثبات مسلک مادی اقامه نکرده و فکر جدیدی به میدان مباحثات فلسفی در این زمینه نیاورده است. کاری که کرده این بوده که نوعی دید و بینش به ما بخشیده است؛ دید نسبت به جهانی که مهار ما در آن به دست اوضاع و احوال اقتصادی است و به این جهت در چنین جهانی آزاد نیستیم. از حیث اینکه ما مهره‌هایی بی مقدار در بازی تاریخیم، این نظریه هنوز شبیه نظریه هگل است. اما برای اینکه آزاد بشویم، باید مهار نیروهای اقتصادی را بدست بگیریم که در واقع همان نیروی خود ماست، چون بالاخره مگر اقتصاد چیست جز شیوه‌هایی که به وسیله آنها غذا و مسکن و بقیه نیازهایمان را تأمین می‌کنیم؟ بنا بر این، مطابق این دید، ما بدون اینکه متوجه باشیم، در انقیاد چیزی هستیم که حقیقتاً بخشی از خود ماست. اگر بخواهیم آزاد باشیم، باید مهار این نیروها را بدست بگیریم. چنین دیدی نسبت به وضع بشر، دیدی قوی و فلسفی به معنای اعم است؛ اما به معنای محدود و فنی کلمه «فلسفه»، کشف فلسفی

مهمی نیست.

مگی : دو نظام فکری هگلیانیسم و مارکسیسم با هم پیوستگی نزدیک دارند؛ اگر این دو نظام را توأماً در نظر بگیریم، به عقیده شما ارزنده ترین خدمت آنها به اندیشه بشر از زمان خودشان تا به حال چه بوده است؟

سینگر : از آنچه تا کنون گفته ایم پیداست که مطلب مهم و حساسی که از جانب هگل و مارکس به فهم ما اضافه شده است این فکر بوده که تاریخ فرایندی است که در همه جنبه های تفکر و تصورات ما تأثیر می گذارد.

مگی : و همین امر بود که در قرن نوزدهم به صورت جنبه جدید و مسلط هر فکری در آمد، این طور نیست؟ البته آنچه به فاصله کوتاهی نیروی آن را بر مراتب افزونتر کرد نظریه تکاملی داروین بود که به ما نشان داد باید همه انواع حیات - و نه تنها حیات بشر یا حیات اجتماعی - را ثمره يك سير تکاملی و، بنا بر این، در گیر فرایند دگرگونی دائم بدانیم.

سینگر : برای ما دیگر قابل تصور نیست که جوامع یا اندیشه ها را اموری جاوید و آزاد از قید زمان و مستقل از تاریخ و سرگذشتشان در نظر بگیریم. این چیزی است که به هگل و مارکس میدوینیم. پس یکی از امور بسیار مهم همین فکر بوده است. فکر دیگری که اهمیت عظیم داشته، مفهوم آزادی به وجهی است که گفتیم و اینچنین با تصور لیبرالها از آن تفاوت دارد. [مطابق مفهوم مورد نظر هگل و مارکس] ما نمی توانیم آزاد باشیم مگر اینکه مهار سرنوشتمان را بدست بگیریم؛ یعنی به جای اینکه (به نظر مارکس) با ورزش بادهای اقتصادی به این سو و آن سو رانده شویم یا (به نظر هگل) فرمانمان به دست نامرئی عقل باشد، رأساً سکان را بدست بگیریم و قدرت خودمان و استعداد جمعی افراد بشر را برای مسلط شدن بر سرنوشت خودشان، به شکفتگی برسانیم. البته این فکر، همان طور که اشاره کردید، ممکن است در عمل گرایشهای بسیار خطرناک تحکمی به ظهور برساند، اما به هر حال فکر مهمی است، و حالا که به وسیله هگل و مارکس عنوان شده، گمان نمی کنم هرگز فراموش بشود.

مگی : با این صحبت می رسیم به معایب و محاسن این افکار. بزرگترین ایرادی که گرفته شده است به زبان ساده این بوده که همین افکار سرچشمه توتالیتاریسم در دنیای امروز بوده است. هگل همیشه به عنوان

بانی فکر يك دولت انداموار و یکپارچه - و علی‌الخصوص آن قسم دولت پرستی در آلمان که بالاخره به‌ظهور هیتلر منتهی شد - مورد استناد بوده است. مرید فلسفی او، کارل مارکس، هم به‌همین وجه همیشه به‌عنوان بانی فکر کمونیسم مورد استناد بوده که در رژیم استالین، مخوف‌ترین حکومت جابرا نه را در عصر جدید بوجود آورد. رژیم هیتلر و رژیم استالین میلیونها نفر از شهروندان آلمان و شوروی را کشتند. من به‌هیچ وجه نمی‌گویم که آنچه منظور هریک از این دو فیلسوف بوده کوچکترین شباهتی به این موضوع داشته یا، به‌طریق اولی، امکان داشته مورد تصویب و تأیید آنها قرار بگیرد. ولی حقیقت این است که، به‌نظر هر دو، مهمترین و اساسی‌ترین چیز در مورد هر فکری، تجسم آن در تاریخ و در نهادها و در واقعیت اجتماعی است؛ ولی این بود واقعیت آنچه روی داد وقتی افکار خودشان در آن قالبها ریخته‌شد. پس بنا به‌مقدماتی که خودشان مسلم دانسته‌اند، می‌بایست عیب مرگباری در آن اندیشه‌ها نهفته باشد. این عیب چه بوده‌است؟

سینگر: تصور می‌کنم افکارشان تجسم غلط پیدا کرد. من فکر نمی‌کنم شما بتوانید واقعاً اثری از افکار هگل در ناسیونالیسم نژادپرستانه هیتلر پیدا کنید. در هگل اینگونه نژادپرستی دیده نمی‌شود.

مگی: پس فکر می‌کنید که سنت دولت‌پرستی در ناسیونالیسم آلمان، بکلی هگل را به‌طرز غلط معرفی کرده‌است؟

سینگر: بله، یقیناً در این مورد هگل بکلی بغلط معرفی شده‌است. و بزرگترین بازی روزگار اینکه در آنچه در مورد مارکس هم پیش آمد همین‌طور بوده‌است. گفتم که مارکس فیلسوف آزادی بود. آزادی را گرامی می‌داشت و از انقیاد متنفر بود. روزی دخترش از او خواست بنویسد که منفورترین صفت رذیلا نه نزد او چیست. مارکس در جواب نوشت: «چاکرما بی» - یعنی درست همان صفتی که اگر می‌خواستید در توتالیتاریسم استالینی زنده بمانید، می‌بایست داشته باشید. حقیقت این است که این افکار مورد سوء استفاده قرار گرفت و تحریف شد.

مگی: چرا؟ چه چیزی در این اندیشه‌ها بود که اینگونه سوء استفاده‌های در بست را ممکن کرد؟ البته به‌فرض اینکه سوء استفاده‌ای

واقع شده باشد.

سینگر : تصور می‌کنم نهایتاً نظریه نادرستی که در باره طبیعت انسان وجود داشته است. سعی شده است اتحاد و یگانگی بین انسانها بیش از آنچه واقعاً هست، جلوه داده شود. ریشه این امر را می‌توانیم در مفهوم هگل از «ذهن» [به معنای مطلق] یا Geist پیدا کنیم، یعنی چیزی بالاتر و فراتر از تفاوت‌های بین اذهان فردی. در مارکس هم همین دیده می‌شود: در این تصور او که اگر اوضاع اقتصادی را عوض کنید، طبیعت انسان را هم تغییر می‌دهید و از آن به بعد همه بر اختلافات بین خودشان فائق می‌آیند. مارکس می‌گوید همینکه آن ساخت اقتصادی را از میان برداریم که من و شما را به رقابت در بازار سوق می‌دهد، اختلاف منافع من و شما و منافع فردی ما با منافع جامعه هم از بین می‌رود. اما بدبختانه بنظر می‌رسد که این گفته درست نیست. می‌توانید اساس اقتصاد را تغییر بدهید، اما شکاف بین عقل و خواست نفسانی و اختلاف بین منافع من و شما یا بین فرد و جامعه از میان نمی‌رود. در واقع، همیشه مردم بینند رقابت برای کسب ثروت محال یا بسیار مشکل شده است، برای کسب مقام یا قدرت شروع به رقابت می‌کنند و این به هیچ وجه بهتر از وضع قبلی نیست، چنانکه در جامعه تحت حکومت استالین ثابت شد که به مراتب حتی بدتر است. بنا براین، من فکر می‌کنم این اعتقاد مارکس غلط بوده که سرشت انسان تغییر می‌کند.

شاید حق با رقیب بزرگ قرن نوزدهمی مارکس، یعنی آنارشیکست روسی میخائیل باکونین^۱، بود که درست از همین جنبه اندیشه مارکس انتقاد می‌کرد. مارکس می‌گفت باید بگذاریم کارگران حکومت کنند، چون کارگران از طرف توده مردم جامعه یعنی طبقه کارگر حکومت خواهند کرد. باکونین می‌گفت نه؛ هیچ‌کس نباید حکومت کند چون اگر کارگران

۱. Mikhail A. Bakunin (۱۸۱۴ - ۷۶). باکونین نخست با مارکس و انگلس همکاری داشت، اما بعد به دلیل اختلافی که عمدتاً بر سر مسأله حفظ و ابقای قدرت دولت با آن دو پیدا کرد، در نتیجه تحریکات مارکس از بین‌الملل اول اخراج شد و مستقلاً به تدوین و ترویج نظریات خویش به یاری نهضت آنارشیکم روی آورد. (مترجم)

حکومت را بدست بگیرند، از آن به بعد حاکم خواهند بود نه کارگر و از منافع حاکمان پیروی خواهند کرد، نه از منافع طبقه کارگر. مارکس این حرف را مزخرف می‌دانست و معتقد بود که مردم در جامعه‌ای متفاوت، مردم متفاوتی خواهند بود و منافع متفاوت و کمتر خودخواهانه‌ای خواهند داشت و دست در دست هم برای مصلحت و سود همه کار خواهند کرد. اگر نگاه کنیم به آنچه در جوامع (با اصطلاح) «مارکسیستی» پیش آمده، شاید بپذیریم که نظر باکونین در خصوص طبیعت انسان درست بوده است.



شوپنہاور

مفت و معو با
فردريك كاپلستن

مقدمه

مکی : ممکن است خیال کنیم که یگانه رشته‌ای که از هوسهای زائیده «سلیقه روز» تبعیت نمی‌کند فلسفه است. اما این‌طور نیست. در فلسفه هم مثل سایر فعالیت‌های بشری، ظاهراً هر نسل در برابر ارزشهای نسل گذشته واکنش نشان می‌دهد. در نتیجه، نویسندگانی که آثارشان وسیعاً مطالعه می‌شده در بوتۀ اهمال می‌افتند و چهره‌های تازه جلو می‌آیند. حاصل کار احتمالاً این است که در هر زمان و مکان معین، اغلب همان چند فیلسوف انگشت شمار «باب روز» می‌شوند و مورد مطالعه قرار می‌گیرند و در همان حال عده‌ای از سایر فلاسفه معروف به‌طور نسبی به‌غفلت سپرده می‌شوند. ولی بعد نسل جدیدی می‌آید و یکی دو تن از این فلاسفه فراموش شده را دوباره ارزشیابی می‌کند و اینها باز «باب روز» می‌شوند و همین‌طور این جریان ادامه پیدا می‌کند.

از فلاسفه‌ای که در دوپست سال گذشته به‌بارزترین نحو دچار چنین سرنوشتی بوده‌اند، یکی شوپنهاور است که در بیشتر عمرش - یعنی به‌طور بسیار تقریبی، نیمۀ اول قرن نوزدهم - کمابیش یکسره نادیده گرفته می‌شد، ولی بعد در نیمۀ دوم آن قرن به‌مقام یکی از نامورترین و پر نفوذترین فلاسفه رسید. اما باز در نیمۀ اول قرن بیستم شوپنهاور در بوتۀ فراموشی چنان عمیقی افتاد که دیگر حتی اغلب معلمان فلسفه زحمت خواندن نوشته‌هایش را به‌خود نمی‌دادند. با این حال، مجدداً در عصر ما شوپنهاور کم‌کم طرف توجه قرار می‌گیرد و یکی از دلایلش این است که تأثیر شکل‌دهنده در یکی از مهمترین فلاسفه قرن حاضر - یعنی ویتگنشتاین - به‌جا گذاشته است.

آرتور شوپنهاور در ۱۷۸۸ در شهر دانتزیگ^۱ یا گدانسک^۲ فعلی متولد شد. خانواده اش نسلهای پیاپی از جمله بازار گانان ثروتمند هانزایی^۳ بودند و شوپنهاور با هدف ورود به صحنه بازار گانی بین المللی تربیت شده بود، نه زندگی دانشگاهی و علم و تحقیق. اما او علاقه ای به تجارتخانه خانوادگی نداشت و باصرار به دانشگاه رفت و بقیه عمر را با درآمد خصوصی که داشت صرف مطالعات مستقل و نگارش کرد. رساله دکتری او - با عنوان دیشه های چهارگانه اصل جهت کافی^۴ - امروز به صورت یکی از آثار کوچکتر کلاسیک درآمده است. شوپنهاور هنوز بیست و چند ساله بود که چهار سال از عمر را وقف نگاشتن شاهکارش، جهان همچون داده و نمایش^۵، کرد. این نوشته در ۱۸۱۸، هنگامی که او پا به سی سالگی می گذاشت، منتشر شد. (چون در صفحه عنوان کتاب، تاریخ چاپ ۱۸۱۹ ذکر شده، اغلب بخطا این تاریخ را سال انتشار آن معرفی می کنند). از آن به بعد تا هنگام مرگ در هفتاد و دو سالگی در ۱۸۶۰، شوپنهاور آثار فراوان منتشر کرد، ولی همه در بسط و تفصیل و افزودن به غنای دستگاهی در فلسفه که در جوانی پیش از سی سالگی بوجود

1. Danzig 2. Gdansk

۳. Hanseatic. منسوب به «هانزا»، به معنای اتحادیه یا انجمن مرکب از بازرگانان شهرهای آزاد آلمان که در اواخر سده های میانه به منظور محفوظ ماندن از تعدی بیگانگان (بویژه در تجارت خارجی) همگروه شده بودند. (مترجم)

4. Arthur Schopenhauer, *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason.*

5. A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation.*

نام کتاب به آلمانی: *Die Welt als Wille und Vorstellung.*

از این کتاب دو ترجمه به انگلیسی در دست است که یکی در ۱۸۸۳ منتشر شده است و دیگری در ۱۹۵۸. در اولی، واژه آلمانی Vorstellung به Idea برگردانیده شده است و در دومی (که به مراتب برتر از اولی است) به Representation. هر دو تعبیر (که یکی را به فارسی می توان «تصور» گفت و دیگری را «نمایش») درست است. ولی دومی به معنای مراد شوپنهاور نزدیکتر است. مرحوم فروغی نیز در سیر حکمت، عنوان کتاب را جهان فاعلی و اراده است ترجمه کرده است. در ترجمه فرانسه نیز همین قسم آمده است. (مترجم)

آورده بود و بعدها هم هرگز از آن منحرف و منصرف نشد. همچنین مجموعه‌ای از زبده مقالاتش زیر عنوان تفننات و متممات^۱ و دو کتاب کوتاه نکته‌آموز در باب اخلاق، یکی به نام اساس اخلاق^۲ و دیگری موسوم به آزادی^۳، از او انتشار پیدا کرد. کتاب کوچک دیگری هم دارد به اسم داده در طبیعت^۴ که در آن می‌خواهد نشان بدهد که اکتشافات جدید علمی مؤید اندیشه‌های اوست. ولی از همه مهم‌تر تحریر مجددی از جهان همچون داده و نمایش بود که به بیش از دو برابر حجم تحریر اصلی می‌رسید و در ۱۸۴۴ منتشر شد.

شوپنهاور دارای چند ویژگی جالب خاطر است. با اینکه آثارش بلافاصله پس از نوشته‌های کانت می‌آید و در جریان اصلی فلسفه غرب جایگاهی استوار دارد، خود او در باره آیین هندو و آیین بودا صاحب اطلاع است و یگانه فیلسوف معتبر غربی است که به مشابتهای مهم و پرمعنا بین اندیشه شرقی و غربی اشاره می‌کند. از این گذشته، او نخستین حکیم بزرگ غربی است که آشکارا و صریحاً منکر وجود خدا می‌شود. بعلاوه، هیچ فیلسوف بزرگ دیگری مانند شوپنهاور چنین مقام بلندی در نظام هستی به هنر اختصاص نمی‌دهد و اینهمه سخنان شنیدنی در این باره نمی‌گوید. بدون شك، به همین دلیل نفوذ او در هنرمندان آفریننده طراز اول از هر فیلسوف دیگری در عصر جدید بیشتر بوده است. خودش یکی بزرگترین استادان نثر آلمانی است و بسیاری از عباراتش آنچنان نغز و درخشان است که عده‌ای، بدون توجه به سیاق معنا، صدها فقره از آنها را دست چین کرده‌اند و به صورت کتابهای کوچک حاوی سخنان گزیده به چاپ رسانده‌اند. این کار از لحاظ علمی، فاجعه‌وار بوده است چون این حقیقت را پنهان کرده که شوپنهاور در وهله اول دستگاه ساز است و فلسفه‌اش را جز به صورت کامل ممکن نیست درک کرد. طولانی‌ترین و تازه‌ترین کتابی که در زمان این گفت و گو درباره

1. A. Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*.
2. A. Schopenhauer, *The Basis of Morality*.
3. A. Schopenhauer, *The Freedom of the Will*.
4. A. Schopenhauer, *On the Will in Nature*.

فلسفہ او بہ زبان انگلیسی پیدا می‌شود - با عرض معذرت - بہ قلم خود من است. اما چون در این سلسلہ برنامه‌ها تک‌گویی جایی ندارد، از نویسنده یکی دیگر از کتابها در بارہ شوپنهاور دعوت کردہ‌ام کہ در این بحث با من شرکت کند. مهمان من - فردریک کاپلستون استاد ممتاز تاریخ فلسفہ در دانشگاه لندن - بہر حال خودش برجستہ‌ترین مورخ زندہ فلسفہ است و علاوہ بر بحثی کہ در بارہ شوپنهاور در اثر نہ جلدی مشہورش زیر عنوان تادیخ فلسفہ^۱ کردہ، کتاب جداگانہ‌ای ہم بہ نام آدود شوپنهاود: فیلسوف بدبینی^۲ نوشتہ است.

1. Frederick Copleston, *History of Philosophy*.

2. F. Copleston, *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*.

بحث

مگی : شاید بهترین راه شروع بحث، طرح این سؤال باشد که شوپنهاور می‌خواست چه کند؟ جواب خود شما به این پرسش چیست؟

کاپلستن : تصور می‌کنم شوپنهاور هم مثل خیلی از سایر فلاسفه مبتکر و نوآور می‌خواست جهانی را که پیرامون خودش می‌دید و در آن زندگی می‌کرد، درک کند. یا ممکن است بگوییم که سعی داشت برداشتی یکپارچه و منسجم از تجربه انسانی حاصل کند، یا بر جهان پدیدارها و تکرر پدیدارها چیرگی عقلی بدست بیاورد. برای این کار، به فکرش رسید که لازم است واقعیت بنیادی و زیربنایی را بشناسد. اگر کسی بپرسد که چرا او فکر می‌کرد اصولاً واقعیتی زیربنایی وجود دارد که شناسایی شود، تصور می‌کنم یکی از جهات عمده‌اش این بود که او از مقدماتی که ایمانوئل کانت مسلم شمرده بود ابتدا منی‌کرد و عقیده داشت که ما جهان را از دیدگاه انسانی می‌بینیم و ذهن بشر طوری از پیش برنامه‌ریزی شده که جهان را به‌نحو خاصی ببیند. مثلاً نمی‌توانیم اشیاء را جز اینکه در مکان و زمان باشند و از نسبت‌های مکانی و زمانی تبعیت کنند و مصادیق رابطه علت و معلول باشند، تجربه کنیم. ولی البته پیداست که چون اشیاء به‌نحو خاصی به‌ما نمودار می‌شوند، لازم نیست در نفس خودشان هم همان‌طور باشند، یعنی جدا از نحوه‌ای که نمایش پیدا می‌کنند. مفهوم «پدیدار» - یعنی شیء آن‌طور که به‌شناسنده انسانی می‌نماید - محتاج مفهومی متضایف^۱ است، یعنی تصور شیء فی‌نفسه، یا شیء آنگونه که در نفس خودش وجود دارد، جدا از اینکه چگونه به‌ما بنماید یا پدیدار شود.

کانت سرسختانه از رها کردن تصور شیء فی نفسه امتناع کرده بود، ولی در عین حال معتقد بود که کسب شناخت محصل در باره طبیعت شیء فی نفسه برای ما امکان پذیر نیست و معرفت نظری انسان محدود به جهان پدیدارهاست. اما شوپنهاور می خواست حتی المقدور شیء فی نفسه را بشناسد.

مگی : این تصور آنچنان دارای اهمیت است - و ما بقدری به راههای مختلف به آن باز خواهیم گشت - که می ارزد کمی درباره اش تأمل کنیم، بخصوص از این جهت که کسانی که تازه با این فکر آشنا می شوند بآسانی قادر به دریافت آن نیستند. کانت استدلال کرده بود که یگانه راه حصول تجربه نزد ما، از طریق قوای ما، یعنی دستگاه حس و فهم ماست. بنا بر این، آنچه به تجربه برای ما حاصل می شود نه فقط بستگی به این دارد که «در خارج» چه وجود دارد که به تجربه در آید، بلکه به طبیعت قوای ما هم وابسته است و به اینکه قوای ما به چه چیزی قد بدهند و با آنچه به آن قد می دهند، چه بکنند. معنای این گفته این است که صورتی که تجربه واقعاً پیدا می کند، وابسته به شناسنده است. بعد کانت بر این اساس استدلال می کند که ممکن است کل واقعیت را عبارت از دو قلمرو تصور کنیم. یکی قلمرو تجربه های ما که به این دلیل چنین است که ما این طوریم و نمی توانیم چیزها را غیر از این تصور کنیم. اسم این قلمرو را کانت قلمرو پدیدارها [یا «فنومن»ها] می گذارد. بعد قلمرو چیزهاست آنگونه که ذاتاً یا در نفس خودشان هستند، مستقل از ما و از صور تجربه ما. اسم این قلمرو را او قلمرو ذوات معقول [یا «نومن»ها] می گذارد. کلمه «نومن»^۱

۱. واژه noumenon (جمعش noumena و صورت فرانسویش noumène که در فارسی شناخته تر است) مشتق می شود از ریشه یونانی nous (= عقل، قوه ادراک عقلی) و noein (= تعقل، تفکر) و noumenon (= آنچه تعقل می شود، معقول). کانت این اصطلاح را هم به معنای سلبی یا معدول بکار می برد و هم به معنای ثبوتی یا محصل. به معنای منفی، «نومن» نقیض «پدیدار» یا «فنومن» است و بسادگی می توان آن را «ناپدیدار» ترجمه کرد. به معنای مثبت، اگر بحث معرفت مطرح باشد (چنانکه در کانت مطرح است) می توان آن را «ذات معقول» نامید، یعنی چیزی که تنها تفکر یا تعقل می شود و حس و

یعنی «شیء آنگونه که در نفس خودش است». بنا به طبیعت امور، برای ما ممکن نیست که هیچ برداشت یا مفهومی از این قلمرو کسب کنیم. دنیای ما - دنیای تجربی، دنیای زندگی روزانه و شعور عادی، دنیایی که علوم خاص با آن سر و کار دارند - همان دنیای پدیدارهاست. توجه به این نکته اهمیت دارد که نزد فلاسفه‌ای مثل کانت و شوپنهاور، دنیای تجربه با جهان پدیدارها یکی است و صورتها در چنین جهانی وابسته به ذهن مدرک یا شناسنده است. شوپنهاور تمام این تحلیلها را از کانت اقتباس کرد و بعد به مغزش فشار آورد که چه رابطه‌ای ممکن است بین جهان آن‌طور که ذاتاً با در نفس خودش هست وجود داشته باشد و جهان آنگونه که به ما می‌نماید یا پدیدار می‌شود. او حرف کانت را قبول داشت که جهان را آنگونه که ذاتاً هست هرگز نمی‌شود مستقیماً شناخت، اما در این اندیشه بود که آیا تحلیل جزء بجزء جهان پدیدارها ممکن نیست بعضی امارات مهم به دست ما بدهد که جهان فی‌نفسه لزوماً باید چگونه باشد؟ می‌گوییم لزوماً چون به هر حال جهان پدیدارها، به تعبیری، جلوه‌ای از جهان فی‌نفسه است. پس شوپنهاور به این طریقه غیرمستقیم می‌خواست به سرشت واقعیت زیربنایی پی ببرد. آیا تصور نمی‌کنید او تحقیقاتش را به این نحو دنبال می‌کرد؟

کاپلستن : چرا. تصور می‌کنم مهم است توجه داشته باشیم که، به نظر شوپنهاور، فقط ممکن است يك واقعیت زیربنایی وجود داشته باشد. کانت به حکم شعور عادی فرض را بر این گذاشته بود که اگر میزی وجود دارد که به ما نمودار می‌شود، پس باید این میز ذاتاً یا آنگونه که در نفس خودش هست هم وجود داشته باشد، و اگر فرش وجود دارد که به ما نمودار می‌شود، این فرش باید ذاتاً یا آنگونه که در نفس خودش هست هم وجود داشته باشد، و به همین وجه باید انبوهی از اشیاء فی‌نفسه وجود داشته باشد. ولی اگر نسبتهای زمانی و مکانی و رابطه علت و معلول را

تجربه را به آن دسترس نیست. اگر بحث وجود در میان باشد (چنانکه در شوپنهاور می‌بینیم) «نومن» حقیقت مطلق یا ذات مطلق یا ذات حقیقی است و «فنومن» یا «پدیدار» سراب و نمایشی از آن بیش نیست. (مترجم)

از فرمان حذف کنیم، دیگر وسیله‌ای نخواهد بود که هیچ چیز را از چیز دیگری تمیز بدهیم. پس اگر واقعیت زیربنایی، برتر از مکان و زمان و علت و بکلی غیر از جهان پدیدارها باشد، بناچار باید واحد و یکتا باشد. تعدد و تکثر و چندگانگی متعلق به جهان پدیدارهاست. با این حال، خطاست که گمان کنیم شوپنهاور واقعیت زیر بنایی را علت خارجی جهان - یعنی علتی برتر و فراسوی دنیای مکان و زمان - تصور می‌کند. شوپنهاور هم مثل کانت، مقوله علت را فقط در جهان پدیدارها و عالم حس و تجربه صادق می‌داند. واقعیت زیربنایی یا شیء فی‌نفسه یا ذات مطلق [یا «نومن»]، باطن جهان است (یعنی جهان آن‌طور که می‌نماید و پدیدار است) و در واقع باید گفت آن چیزی است که نمودش این است؛ اما آن چیزی که نمودش این است حقیقت باطنی جهان است، نه چیزی یکسره برتر از جهان.

مغی : این معانی براستی بقدری دشوار است که تصور می‌کنم ارزش دارد آهسته آهسته به آنها پردازیم. شوپنهاور استدلال می‌کند که متفاوت بودن چیزی با چیزی دیگر - و اصولاً فرق داشتن هر چیزی با چیز دیگر - تنها با توجه و رجوع به زمان یا مکان یا هر دو، امکان‌پذیر می‌شود و معنا دارد. اگر دو چیز زمان و مکانشان یکی باشد، در حقیقت هر دو یک چیزند یا همان چیزند. در نتیجه، مفهوم وجود چیزهای متفاوت فقط در این جهان تجربه و عالم زمان و مکان، یعنی در دنیا آنگونه که به ما می‌نماید، صدق می‌کند. بیرون از این جهان، معنا ندارد که کسی بگوید چیزی با چیز دیگری تفاوت دارد. پس بیرون از این جهان تجربه هر چه باشد، بناچار فرق و تفاوت در آن راه ندارد. شوپنهاور با این استدلال می‌خواهد نشان بدهد که کانت اشتباه می‌کند که از اشیاء (به‌صیغه جمع) آنگونه که در نفس خودشان هستند حرف می‌زند، و بیرون از این دنیا هر چه باشد، خالی از انقسام و افتراق است. گامی که او با قائل شدن به این مطلب به سوی یکی از معتقدات اساسی آیین بودا و آیین هندو برداشت، گام بسیار بلندی بود. پیروان آن ادیان هم معتقدند که در پس این جهان پدیدارها با اینهمه تفاوت و تنوع، چیزی خالی از هرگونه انقسام و افتراق وجود دارد که این دنیا جلوه یا مظهر آن است. ولی آنچه بیش از همه جلب نظر

می‌کند این است که شوپنهاور این عقیده را از هندوها یا بوداییها اقتباس نکرده‌است، بلکه با پی‌گیری بحثی که دامنه آن در سراسر سنت اصلی فلسفه غرب کشیده شده - یعنی سنت دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس و لاک و بارکلی و هیوم و کانت - و با پروراندن آن بحث به کمک دلایل عقلی محض که شالوده آن سنت است، به این عقیده رسیده‌است.

کاپلستن : این طور بنظر می‌رسد که اگر کسی از مقدمات کانت ابتدا کند - البته من شخصاً چنین کاری نمی‌کنم، ولی اگر کسی بکند - در آن صورت، حرف شوپنهاور درست است، چون همنکه مقدمات کانت را بپذیریم، دیگر ظاهراً راهی برای تمیز چیزها از یکدیگر باقی نمی‌ماند مگر در جهان پدیدارها. اگر واقعیت زیربنایی تابع نسبتهای زمانی و مکانی و مشمول رابطه علیت نباشد - یعنی اگر معنا ندهد که کسی فی‌المثل بگوید این اینجاست نه آنجا - لازم می‌آید که تنها یک واقعیت زیربنایی وجود داشته باشد و بس. در مورد دین هندو، باید به خاطر داشته باشیم که، چنانکه خودتان هم اطلاع دارید، چند نظام مختلف در فلسفه هندو وجود داشته که پیروان بعضی از آنها قائل به کثرت بوده‌اند. حتی در خود مکتب ودانتا سه فلسفه متفاوت بوده‌است. اما به هر حال درست است که اندیشه شوپنهاور از بعضی جهات به برجسته‌ترین شکل فلسفه ودانتا - یعنی آیین «ادوایتا» [یا ودانتای عاری از ثنویت] - شباهت دارد. شاید در آینده فرصتی دست بدهد که باز هم به این موضوع برگردیم.

مگی : استدلال شوپنهاور در خصوص مسأله افتراق گرچه یقیناً روشن است، ولی به این صورت وافی به مقصود نیست. مثلاً اعداد به وسیله مکان یا زمان یا رابطه علیت از هم فرق پیدا نمی‌کنند. به این جهت، مکان و زمان و علیت گرچه برای بعضی مقاصد بسیار مهم کفایت می‌کنند، ممکن نیست مبدأ افتراق به طور کلی قرار بگیرند. ولی فعلاً از این مسأله می‌گذریم و می‌پردازیم به مرحله بعدی استدلال شوپنهاور. چنانکه گفتیم، او امیدوار بود که اگر جهان پدیدارها را تحلیل کنیم، احتمالاً برگه‌هایی در خصوص سرشت ذات مطلق بنیادی [یا «نومن»] بدست بیاوریم، ولو به ذات مطلق [یا «نومن»] مستقیماً دسترس نداشته باشیم. شوپنهاور در آنچه ممکن است مرحله بعدی استدلال او تلقی بشود، غفلت بزرگی را که عقیده

دارد کانت در تحلیل معرفت مرتکب شده است، مبدأ قرار می دهد. کانت استدلال کرده بود - یا دست کم طوری حرف زده بود مثل اینکه - همه شناخته های ما از اشیاء مادی از راه حواس ما به ما می رسند و به وسیله ذهن ما نظم و ترتیب پیدامی کنند. شوپنهاور تذکر می دهد که برای هر کدام از ما يك شیء مادی در جهان وجود دارد که بیان کانت درباره نحوه شناختمان از آن به هیچ وجه حق مطلب را ادا نمی کند، و آن شیء، تن خود ماست. شك نیست که ما از طریق حواس پنجگانه درباره تن خودمان شناخت کسب می کنیم؛ اما از این گذشته، قسم دیگری شناخت هم از آن داریم که بکلی از مرتبه متفاوتی است. همه ما شناخت عظیمی از این شیء مادی خاص داریم که از راه هیچ يك از حواس پنجگانه دست نداده است و این شیء مادی را مستقیماً از درون می شناسیم. چنین به نظر شوپنهاور می رسد که این شناخت مستقیم غیرحسی که از درون درباره این شیء مادی کسب می شود ممکن است راهی پیش پای ما بگذارد برای حصول معرفت نسبت به سرشت درونی اشیاء به طور کلی.

کاپلستن : من شخصاً فکر می کنم که اگر کسی از مقدمات کانت ابتدا کند، چاره ای ندارد جز پذیرفتن مذهب لادری^۱ او. راه دیگری به نظر من نمی رسد. ولی البته حق با شماست که می گوید شوپنهاور فکر می کرد راهی برای وصول به واقعیت زیربنایی از طریق بدن وجود دارد. اشکال واقعی، به نظر من، این است که تصور ما از هر چیزی - حتی واقعیت زیربنایی - باید به حکم مقدماتی که خود شوپنهاور مسلم گرفته، متعلق به جهان پدیدارها باشد. هیچ راهی وجود ندارد که شناخت بتواند از جهان پدیدارها بیرون برود. همان طور که بعدها ویتگنشتاین در [مسأله] [منطقی] - فلسفی] نوشت، فراسوی جهان پدیدارها چیزی جز سکوت نیست. با این

۱. agnosticism (از یونانی agnostos = نادانستنی، هیچ ندان). مشرب کسی که می گوید نمی دانم آیا حقیقت قصوایی هست یا نیست و ماهیت آن ممکن است چگونه باشد. مخصوصاً کسی که بدون انکار ذات باری، معتقد است که خداوند، یا هرگونه علت اول، ناشناخته و ناشناختنی است. بسنجید با این بیت شیخ شبستری: چو هر خبر که شنیدم رهی به حیرت داشت / از این سپس من و رندی و وضع بیخبری. (مترجم)

حال، کاملاً درست است که شوپنهاور فکر می کرد در تجربه ای که ما از تن خودمان حاصل می کنیم، ایما و کنایه ای در خصوص سرشت واقعیت زیر بنایی وجود دارد.

مگی : تا اینجا تمایل من به دفاع از شوپنهاور است چون او تصریح می کند که شناختی که ما از درون از تنمان داریم غیر از شناخت شیء فی نفسه به معنای مراد کانت است و دلایل قوی متعددی هم در این خصوص می آورد. اول اینکه شناخت ما از بدنمان اگر در مکان هم وقوع پیدا نکند، واقع در بعد زمان است. زمان، صورت [یا قالبی] است که به حس باطنی ما اختصاص دارد و فقط می تواند از ویژگیهای جهان پدیدارها باشد. پس شناخت درونی هم باز شناخت پدیدارهاست. دلیل دوم اینکه ما فقط به بخشی از خویشتن درونی خودمان معرفت داریم و بخش اعظم آن از ما پنهان است. شوپنهاور دهها سال پیش از فروید، به طور مشخص و مبسوط استدلال می کرد که بخش اعظم حیات باطنی و انگیزش درونی ما به خودمان مجهول است و، بنا بر این، زندگی و تصمیمها و کردار و گفتارمان اغلب انگیزه های ناخودآگاه دارد. پس از این جهت هم شناختی که ما از خودمان از درون داریم فقط شناختی از ظواهر و نمودهاست و نه از واقعیت ذاتی و نفس الامر. اما دلیل سومی هم بود. شوپنهاور می گفت که هر شناخت یا معرفتی باید نمایانگر ساختی مرکب از ذهن و عین [یا عالم و معلوم] باشد. برای اینکه اساساً شناختی از چیزی وجود داشته باشد، باید چیزی باشد که ادراک بشود و کسی باشد که آن را ادراک بکند؛ باید عالم و معلوم یا مشاهده کننده و مشاهده شونده ای در کار باشد. به نظر شوپنهاور این طور می رسید که این دوگانگی از ذاتیات هر شناخت یا علمی از حیث علم بودن است و، بنا بر این، هر جا شناخت هست، باید اقتراق یا تمایز هم باشد و لذا شناخت از حیث شناخت بودن فقط ممکن است در جهان پدیدارها موجود باشد. واقعیت آنگونه که در نفس خودش هست بناچار باید بر کنار از هرگونه شناخت باشد. پس سه دلیل وجود دارد - هر کدام بتنهایی قاطع - که چرا شناخت درونی ما از خودمان شناخت شیء فی نفسه نیست.

کاپلستن : البته کاملاً درست است که نظریات فروید از مدتها پیش و

به شیوه‌های بسیار جالب توجهی برای شوپنهاور حاصل شده بود و این حاکی از اهمیت شوپنهاور در تاریخ اندیشه‌هاست. ولی، به نظر من، باید همچنین تصدیق کرد که کلیهٔ تصورات ما از «مادون خودآگاهی»^۱ - از جمله تصور اینکه چیزی هم دون خودآگاهی هست - ناگزیر به جهان پدیدارها مربوط می‌شود. بنا بر این، بفرمایید: از مقدمات کانت شروع می‌کنیم و به نتیجه‌ای که کانت گرفته می‌رسیم. من حرفی ندارم که مابعدالطبیعهٔ شوپنهاور جالب و اندیشه برانگیز است؛ اما شك دارم که نظریاتش در مابعدالطبیعه با نظریات ملهم از کانت در شناخت‌شناسی جور در بیاید.

مگی: به نظر من، شما ادعاهایی به شوپنهاور نسبت می‌دهید که او خودش مطرح نکرده، و گرچه بیانتان طوری است که گویی از او انتقاد می‌کنید، تا اینجا نظر او دربارهٔ شأن استدلال‌هایش عیناً مانند نظر خود شماست. او هم چیزی بیش از شما در این خصوص نمی‌گوید. حالا از خودتان خواهش می‌کنم توضیح بفرمایید که، به نظر او، چگونه شناخت درونی ما از خودمان ممکن است برگه‌ای در مورد سرشت واقعیت قصوا فراهم کند. (ضمناً بگویم که، به عقیدهٔ من، سخنان او در این قسمت ذره‌ای از خط فکری کانت منحرف نمی‌شود).

گابلستن: به نظر شوپنهاور، حرکات بدنی هر کس نمایانگر شوق یا خواهش یا تکانه یا سائقه‌ای در اوست. واژه‌ای که او در وصف کلی این معنا بکار می‌برد «اراده»^۲ است، هرچند «نیرو»^۳ یا «انرژی» ممکن بود ترجیح داشته باشد. به هر حال، گرچه ممکن است گاهی کسی راجع به حرکات ارادی حرف بزند (مانند اینکه من اراده کنم دستم را حرکت بدهم)، به عقیدهٔ شوپنهاور (و بعدها به عقیدهٔ ویتگنشتاین) خطاست که فرض کنیم عملی دایر بر اراده ورزیدن مقدم بر فلان حرکت بدنی وجود دارد و علت آن حرکت است. اراده ورزیدن، باصطلاح، باطن حرکت جسمانی است. شوپنهاور قائل به این نیست که فقط حرکت جسمانی، به تفکیک از جنبهٔ روانی، وجود دارد. تنها يك فرایند هست، ولی ما بر سبیل تجرید دو جنبه در آن تشخیص می‌دهیم. اگر دربارهٔ این تحلیل بازاندیشی کنیم - و

همچنین درباره انگیزش ناخودآگاه و سائقهای دون خودآگاهی که شما اشاره کردید - این بازاندیشی ممکن است برگه‌ای در خصوص سرشت واقعیت قصوا در اختیار ما بگذارد. به عقیده شوپنهاور، این امر فسی ذاته تلاشی ناخودآگاه است: تلاشی است که هدفش هستی و زندگی و عرض اندام است؛ بالاترین نیرو یا انرژی یا، به اصطلاح شوپنهاور، «اراده» است.

مگی : شوپنهاور معتقد بود که اگر به سایر اشیاء، جز خودمان، در عالم نگاه کنیم، این موضوع حتی بیشتر تأیید می‌شود. عالم مادی از ماده در حال حرکت تشکیل می‌شود، و ماده و حرکت هر دو آنچنان مقدارشان عظیم است که در وهم هم نمی‌گنجد: کهکشانها و منظومه‌های شمسی بیشمار با سرعتی نزدیک به سرعت نور، شتابان در پهنه کیهان در حرکتند. شوپنهاور عالم را نمونه‌ای از مقادیر تصورناپذیر انرژی می‌دانست و، به پیروی از کانت، استدلال می‌کرد که آنچه از هر چیزی در جهان پدیدارها بالاتر است بناچار انرژی است و می‌گفت که ماده هم مصداق یا نمونه‌ای از انرژی است و علی‌الاصول ماده باید قابل استحاله به انرژی باشد و هر شیء مادی، مکانی مملو از نیروست. البته فیزیک قرن بیستم به‌طور شکفت‌انگیزی مؤید عقاید کانت و شوپنهاور بوده؛ اما این دو فیلسوف صد سال پیش از فیزیکدانها و با تحلیل شناخت انسانی چنین نتایجی گرفته بودند.

بسیار خوب، پس اصل نهایی در جهان پدیدارها انرژی است. بنا بر این، ذات مطلق [یا «نومن»] که پنهان و ناشناختنی است بناچار باید چیزی باشد که همه تجلیاتش در دنیای پدیدارها در چارچوب انرژی به نمایش در آید یا در چارچوبی که قابل برگشت یا تحویل به انرژی باشد.

کاپلستن : بله، ولی وقتی از فیزیک نظری صحبت می‌کنیم، آیا نباید به حساب بگیریم که خیلی از فیزیکدانها از تصور اینکه اصطلاحاتی مانند «انرژی» به ذوات مابعدالطبیعی دلالت کنند، اکراه دارند؟ اینگونه مصطلحات یقیناً در چارچوب فیزیک نظری مورد استعمال دارند و به درد می‌خورند. اما اگر کسی بخواهد بر پایه کاربرد علمی اصطلاحاتی از قبیل «انرژی»، فلسفه‌ای بوجود بیاورد، خیلی از فلاسفه به او اعتراض خواهند

کرد، اعم از اینکه اعتراضشان موجه باشد یا نباشد. آیا این طور است، یا تصور می‌کنید گفته‌های شما را سوء تعبیر کرده‌ام؟

مگی : بله، باید عرض کنم سوء تعبیر کرده‌اید؛ برداشتن قدمی را به من نسبت داده‌اید که من برنداشته‌ام. یا به شوپنهاور نسبت داده‌اید - به هر حال فرق نمی‌کند چون باید اقرار کنم که من هم در این خصوص که نکته اساسی در سراسر ما بعدالطبیعه اوست با او هم عقیده‌ام. شوپنهاور نمی‌گوید که ذات مطلق [یا «نومن»] انرژی است. می‌گوید ذات مطلق [یا «نومن»] در این جهان ما که جهان پدیدارهاست به صورت انرژی تجلی می‌کند. مقصودش این است که این جهان حس و تجربه و شعور عادی و علم، نهایتاً همان انرژی است و، بنا بر این، ذات مطلق [یا «نومن»] هر چه باشد، چیزی است که به آن صورت تجلی می‌کند. پس ما گرچه مستقیماً به ذات مطلق [یا «نومن»] دسترسی نداریم، اما اینقدر در باره‌اش می‌دانیم که به صورت انرژی در جهان پدیدارها جلوه گر می‌شود.

کاپلستن : من موافقم که اصطلاح «انرژی» بهتر از «اراده» است چون کلمه «اراده» حکایت از فرایندی متضمن عمد و آگاهی دارد.

مگی : کاری که شوپنهاور کرده و واژه «اراده» را برای بیان این معنا بکار برده است، نتایج فجیع داشته و به سوء تعبیرها و کج فهمیهای بی حد و حساب منتهی شده است. البته او خودش این سوء تعبیرها را پیش بینی کرده و برای پرهیز از آنها هشدار داده است. ولی فایده نداشته؛ از اول نمی‌بایست چنین لفظی بکار برده باشد. بارها می‌گوید که «اراده» در اصطلاح او ابدأً به انرژی توأم با عمد و آگاهی یا به حیات یا به شخصیت یا به هیچ چیزی از این قسم یا به هدفها و مقاصد ربطی ندارد. می‌گوید همانقدر که در افتادن يك سنگ «اراده» وجود دارد، در کارهای يك فرد انسانی هم وجود دارد. سرتاسر جهان غیر آلی [یا بیجان] جلوه‌ای از «اراده» است؛ تکلیف علوم طبیعی کشف نظمها و حرکات قانونمند آن جلوه‌هاست. اشتعال خورشید «اراده» است؛ حرکت زمین به دور خورشید «اراده» است؛ جذر و مد دریاها «اراده»



آرتور شوپنہاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰)

است؛ هر قدرت و خیزشی هر جا و همه جا در عالم «اراده» است. دلیل اینکه شوپنهاور چنین واژه بدعابتی را برای بیان این معنا انتخاب کرده این بوده است که آخرین حدی که ما آدمیان بتوانیم به درک تجربی مستقیم و بی واسطه قدرت و خیزش نزدیک شویم، در مقام عامل و کننده کار و در موقع مبادرت به اعمال معروف به ارادی است. دلیل دیگر اینکه عمیقترین تکانه یا خیزش بشری، اراده بقا و زندگی است. در تجربه ای که ما از این امور حاصل می کنیم، مستقیماً درک می کنیم که تکانه یا خیزش چیست. البته این هنوز معرفت به پدیدارهاست. ولی چون این مورد کوچک خاص یگانه مصداق و نمونه جلوه کیهانی و عالمگیری است که در دایره تجربه ما قرار می گیرد، شوپنهاور با تردید و بی میلی تصمیم می گیرد که نامی را که ما به همین تجربه کوچک و زودگذر خودمان از این موضوع می دهیم، به کل مفهوم مورد بحث اطلاق کند. بدیهی است، چنانکه گفتیم، این نامگذاری از زمان او تا امروز همیشه منشأ سوء تعبیر بوده است. خود او بتأکید می گوید که هیچ لفظی در این مورد کاملاً وافی به مقصود نیست و شاید هر لفظ دیگری هم باز موجب سوء تعبیر می شد. اما «انرژی» کمتر سوء تعبیر ایجاد می کرد. البته گرفتاری این است که ذات مطلق [یا «نومن»] ممکن نیست «مانند» هیچ چیزی باشد که به تجربه در می آید. بنا بر این، هر لفظی که به آن اطلاق بشود، به هر حال آن را با مدلول عادی آن لفظ مشتبه خواهد کرد.

کاپلستن : بله، درست است. ولی البته این طور نبود که واقعیت زیربنایی فرقی به حال شوپنهاور نکند. منظور من این است که او نگرش کاملاً معینی نسبت به این واقعیت زیربنایی داشت - نگرشی منفی و منکر هر گونه ارزش مثبت. «انرژی» يك لفظ خنثی است. کسی نمی گوید از انرژی خوشم می آید یا بدم می آید. اما همان طور که هم شما می دانید و هم من، شوپنهاور نگرش بسیار مشخصی نسبت به واقعیت زیربنایی و جلوه های آن داشت.

مگی : همین طور است و شاید شما با این حرف تازه شروع کرده اید به انگشت گذاشتن روی بعضی از سوء تعبیرهایی که پیش می آمد

اگر او اصطلاح «انرژی» را بکار برده بود. ولسی حتی به این صورت هم خیلی از کسانی که راجع به شوپنهاور قلمفرسایی کرده اند دچار این اشتباه شده اند که خیال می کنند، به نظر او، بنیاد و زیرلایه مابعدالطبیعی همه چیز با اراده بشر یکی است. البته او بقدری بتکرار و در جاهای مختلف نوشته هایش نسبت به این موضوع هشدار می دهد که معلوم نیست چگونه این قبیل اشخاص چنین اشتباهی کرده اند. ولی کرده اند. به نظر من، اصطلاح «انرژی» آنقدر عاری از جنبه های شخصی است و آنچنان تداعیات مانوسی با علوم طبیعی دارد که اگر بکار رفته بود، کمتر منجر به گمراهیهای زیان آور می شد.

کاپلستن : فکر می کنم این ادعای شما کاملاً درست است. چیزی که می خواستم بگویم این بود که شوپنهاور واقعیت قصوا را به منتها درجه نفرت انگیز می دانست و گاهی حتی قضاوت اخلاقی درباره آن می کرد و می گفت خبیث است. هیچ کس به طور طبیعی فکر نمی کند که انرژی نفرت انگیز است یا نفرت انگیز نیست. لاقلاً من شخصاً این طور فکر نمی کنم. و به طریق اولی نمی گویم انرژی خبیث است. به هر تقدیر شوپنهاور دارای چنین نگرش مشخصی نسبت به واقعیت قصوا بود و طبعاً نگرش مشابهی نسبت به جهان حس و تجربه به عنوان جلوه یا نمود آن واقعیت بروز می داد. البته روشش در عمل برعکس این بود؛ یعنی از نمود یا جهان پدیدارها ابتدا می کرد و به واقعیت زیربنایی یا ذات مطلق می رسید.

مگی : حالا اجازه بدهید مستقیماً با مسأله نگرشهای شوپنهاور روبرو بشویم. تا اینجا خطوط پیرامونی تصویری را که او از واقعیت در نظر داشت اجمالاً ترسیم می کردیم؛ یعنی چگونگی امور به نظر او، صرف نظر از اینکه مورد پسندمان باشد یا نه. ولسی چنانکه خود شما چند لحظه پیش می گفتید، او به هیچ وجه آن را نمی پسندید و در واقع فکر می کرد جهان جای مخوفی است، پر از قساوت و ستم و بیماری و سرکوبی. بیمارستانها و زندانهای دنیا در هر لحظه مملو از کسانی است که وحشتناکترین رنجها و شکنجه ها را متحمل می شوند. عالم جانوران عالم چنگ و دندان خون آلود است. هر روز در هر لحظه و در

هر پنج قاره، هزاران هزار جانور یکدیگر را زنده زنده می‌درند و می‌بلعند. شیون و فریاد لحظه‌ای در جهان طبیعت قطع نمی‌شود. کابوس مهیبی که او در این باره در نظر مجسم می‌کند به نثری آنچنان پر قدرت و هیجان‌انگیز توصیف شده که هرگز از یاد خواننده محو نمی‌شود. و اما وقتی این نظر او را به عقایدش در مابعدالطبیعه ربط می‌دهیم، می‌رسیم به اینکه ذات مطلقی که جلوه‌اش اینچنین جهانی از پدیدارهاست، خودش باید بعدی هولناک باشد که به وصف نمی‌آید. بنا بر این، می‌رسیم به این عقیده مشهور شوپنهاور که بنیاد و زیرلایه مابعدالطبیعی جهان چیزی است لاجرم آنچنان نفرت‌انگیز و غیرقابل قبول که پا نگذاشتن به عرصه هستی بهتر از هست شدن تحت شرایط موجود است. هیچ فیلسوف بزرگی تا کنون به این درجه بدبین نبوده است.

گاپلستن : بله. البته او قضیه را به اینجا ختم نمی‌کند. پیشنهادهایی هم دارد؛ بعضی راهها برای خروج از این وضع: راه موقت تعمق در زیبایی، اشتغال به هنر، آفرینش و شناخت آثار هنری که دست کم عجالتاً خودخواهیها و تمنیات و حسرتها و عناده‌ها و ستیزه‌ها را آرام می‌کند. می‌شود به گالریهای هنری رفت و صرفاً از لحاظ شناخت زیبایی به نقاشیها نگاه کرد. البته ممکن است از گالری بیرون بیاییم و بلافاصله وارد کافه یا میکده‌ای بشویم. نیاز و خواهش نفس دوباره سر بلند می‌کند. زیباشناسی فقط راه موقت یا گریز مستعجلی فراهم می‌کند.

من فکر می‌کنم شوپنهاور اشتباه کرده که مثل افلاطونی را در مرتبه میانی بین واقعیت قصوا و آثار هنری قرار داده، چون سر در نمی‌آورم که چگونه ممکن است در نظام فلسفی او جایی به مثل تعلق بگیرد. ولی البته کاملاً حق با اوست که برخورد زیباشناسانه را از برخورد کسی که سعی دارد هر چیز را به خود اختصاص بدهد و در راه منافع شخصی بکار بگیرد، فرق می‌گذارد. کانت مدتها پیش از شوپنهاور متوجه این فرق شده بود؛ ولی البته شوپنهاور در چارچوب فلسفه‌ای متفاوت با فلسفه کانت از این تمایز استفاده کرد.

مگی : واکنشی که ما از لحاظ ذوقی و در مقام شناخت زیبایی ابراز می‌کنیم می‌تواند بسیار شورانگیز و نیرومند باشد و سراسر وجودمان را

تسخیر کند و در عین حال خالی از طمع و سودجویی باشد.

کاپلستن : بله، خالی از سودجویی ولی نه حاکی از عدم علاقه.

هنگی : به عقیده من، نکته مورد نظر شوپنهاور در اینجا محتاج توضیح است. چیزی که او می خواهد بگوید این است که به طور عادی وقتی من چشمم به يك بشقاب غذا می افتد، فکرم متوجه خوردنش می شود، اعم از اینکه مایل به خوردنش باشم یا اگر اه داشته باشم یا چندان فرقی به حال نکند. به هر حال، به بشقاب غذا به چشم چیزی نگاه می کنم که در صورت تمایل می توانم از آن برای رفع گرسنگی یا فرونشاندن هوا و هوس یا اطفای حرص و آز یا صرفاً به منظور زنده ماندن، سود ببرم. ولسی اگر به تابلویی کار یکی از نقاشهای هلندی نگاه کنم که در آن بشقاب غذایی تصویر شده، هر قدر هم نقاشی زنده و نزدیک به واقعیت باشد، دیگر به چشم گذشته به آن نگاه نمی کنم؛ با دیدی خالی از هواهای شخصی و سودجویی و صرفاً به عنوان موضوعی ذوقی و برای درک زیبایی به آن نگاه می کنم و فقط متوجه ویژگیهایش از لحاظ زیباشناسی می شوم. شاید مثالی که زدم زیادی خام و ابتدایی بود چون شوپنهاور عقیده داشت که ما به طور عادی در برخورد با هر چیزی به این چشم به آن نگاه می کنیم که ممکن است چه سودی برایمان داشته باشد و برخورد ذوقی و زیباشناسانه، استثنایی بر این قاعده است. در واکنشی که از لحاظ ذوقی و در مقام زیبا شناسی بروز می دهیم، باصطلاح، از قفس دردناک خواست و اراده آزاد می شویم. به عقیده شوپنهاور، حالتی که به شخص در موقع خلق يك اثر هنری یا تعمق در آن دست می دهد و او احساس می کند از خودش آزاد شده و زمان به حال توقف در آمده، به همین سبب است. این حالت به این جهت چنین عجیب و دل انگیز است که ما را از وضع عادی زندگی که بار گرانی بر دوش ماست، آزاد می کند.

شوپنهاور معتقد بود که عمل اصلی و محوری هنر، عملی شناختی است نه بیانی. مقصودی که واقعاً از هنر حاصل می شود، بیان عواطف نیست؛ بیجا کردن ما نسبت به سرشت و حقیقت کلی امور است (که در نتیجه ممکن است عمیقاً از حیث عاطفی هم ما را تکان بدهد). به طور مشخص، کاری که هنر می کند این است که به ما معرفت مستقیم می دهد

نسبت به مثل افلاطونی که مصادیقشان پدیدارهای منفرد جهان است و امکان می‌دهد در پس پرده جزئیات - ولسی بر مبنای هر نمونه واجد مشخصات یگانه و منحصر بفرد - کلیات را بشناسیم.

به نظر شما، این عقیده او تا چه حد قانع‌کننده است؟

کاپلستن : فکر می‌کنم می‌شود معنایی به آن داد. وقتی من در دهه بیست دانشجوی دوره لیسانس بودم، مفهومی دهان به دهان می‌گشت به نام «صورت داللتگر»^۱ (که اگر درست به خاطر من مانده باشد، مبلغ عمده‌اش کلایو بل^۲ بود). ظاهراً «صورت داللتگر» می‌بایست مورد ادراک عقلی^۳ قرار بگیرد و فقط به واکنشهای عاطفی مربوط نمی‌شد. گرچه موضوع صدق^۴ در هنر، به نظر من، بسیار جالب توجه و درخور بحث است، اما من هرگز نتوانسته‌ام در باره‌اش به نتیجه قطعی برسم. مسلم اینکه به هیچ وجه در صدد مردود کردن این فکر نیستم که مفهوم صدق از جمله مفاهیمی است که به طریق تشبیه بکار می‌رود و در هر مورد چیز دیگری از آن اراده می‌شود که در آن متن و مورد خاص به جای خود قابل توجیه است. از باب مثال، مفهوم سنتی صدق به معنای مطابقت^۵ [با واقع] به نظر من محققاً سودمند است؛ اما فکر می‌کنم مفهوم صدق در هنر [یا حقیقت هنری] محتاج نظریه‌ای غیر گزاره‌ای^۶ در باب صدق است. به هر حال، صرف نظر از چگونگی این امر، وقتی از شوپنهاور به لحاظ وارد کردن مثل افلاطونی در فلسفه‌اش انتقاد می‌کردم، یقیناً قصدم این نبود که نظریه او در زیباشناسی یکسره بی‌ارزش است. بر عکس، فکر می‌کنم اندیشه‌هایی در آن هست که ارزش سنجش و بررسی دارد.

مگی : عده‌ای از هنرمندان بسیار بزرگ نظریه او را سخت پسند کرده‌اند...

1. significant form

۲. Clive Bell (۱۸۸۱ - ۱۹۶۴). منتقد ادبی و هنری انگلیسی. (مترجم)

3. intellectual perception 4. truth

5. truth as correspondence

۶. theory of non-propositional truth. یعنی نظریه‌ای در باره صدق، آزاد از قید منطق تصدیقات یا گزاره‌ها. (مترجم)

کاپلستن : بله، بله، یقیناً...

مگی : ... هنرمندانی که پیداست معتقد بوده‌اند نظریه او با آنچه خودشان می‌کرده‌اند مطابقت دارد.

کاپلستن : یا بهر حال حس غرورشان از این فکر ارضا می‌شده...

مگی : خوب، برویم بر سر گفته‌های شوپنهاور در باب اخلاق. سؤال این است که در جهانی که او تصویر می‌کند، چه جایی ممکن است برای اخلاق وجود داشته باشد؟

کاپلستن : همان‌طور که می‌دانید، شوپنهاور تأکید دارد که تنها يك واقعیت قصوا وجود دارد و هر يك از ما با آن واقعیت یکی است و، بنا بر این، به معنایی خاص همه ما در نهایت امر یکی هستیم. او این نظریه را مینا قرار می‌دهد برای طرفداری از شفقت و همدردی و مهر و محبت، به تفکیک از عشق شهوانی. تا اینجا، دستش درد نکند؛ یعنی کاری از این بهتر نمی‌توانست بکند که جانب شفقت و همدردی را بگیرد. اما در عین حال، من سر در نمی‌آورم که اگر هر يك از ما تجسم واقعیتی است که خودش مشغول بلعیدن خودش است و گرفتار تعارض و ستیزه جویی است، چگونه ممکن است محبت افراد به یکدیگر در عمل فرصتی برای عرض اندام پیدا کند؟ آیا نمی‌بایست منتظر ستیزه افراد با یکدیگر بود - ستیزه‌ای که با توجه به سرشت واقعیت زیربنایی، چیرگی بر آن امکان‌پذیر نیست؟ امیدوارم حاجت به گفتن نباشد که ارزش‌داوریهای شوپنهاور - دایر بر برتری مهر به کینه و شفقت به سنگدلی - مورد تردید من نیست و، بعکس، از صمیم قلب مورد تأیید من است. مع ذلك، این حقیقت همچنان به جای خود هست که اگر همه ما يك «اراده» هستیم و اگر این «اراده» واحد، مهیب و وحشت‌انگیز است، شوپنهاور حق دارد که به شفقت محض اکتفا کند و کمال مطلوب را روی گرداندن و ییزاری از واقعیت بنیادی بداند و...

مگی : اجازه می‌فرمایید به علت لزوم تفکیک این دو موضوع، سخت‌نات را قطع کنم؟ بگذارید اول شمه‌ای از اصولی را که شوپنهاور در اخلاق قائل به آنها بود برای مردم بیان کنیم و بعد توضیح بدهیم که غرض از مفهوم بسیار دشوار روی گردانی از واقعیت یا، به قول خود او،

نفی یا انکار «اراده» چیست. همان طور که خودتان هم توضیح دادید، اخلاق در شوینهاور به منزله مابعدالطبیعه کار بسته است و خود این فکر فی حد ذاته یکی از امور برجسته در تاریخ فلسفه محسوب می شود. نظر او این است که از آنجا که هر چیزی در دنیا جلوه ای است از ذات مطلق [یا «نومن»]، پس هر فردی از افراد بشر هم جلوه ای از ذات مطلق است. و باز از آنجا که ذات مطلق، واحد و عاری از افتراق و انقسام و در همه چیز یکی است، پس سرشت نهایی و بیرون از دسترس و «نومنی» همه آدمیان هم یکی است. همه ما در سرشت درونی یکی هستیم. این دلیلی است بر لزوم غمخواری و شفقت که در غیر این صورت دلیلی نمی داشت؛ به این جهت است که من اهمیت می دهم چه بر سر شما می آید و در غم و شادی شما شریک می شوم و به شما صرفاً به چشم یک شیء خارجی در دنیای خودم نگاه نمی کنم. و باز به همین جهت است که اگر به شما آسیب برسانم مساوی است با اینکه نهایتاً به خودم آسیب رسانده باشم و به وجود خودم لطمه زده باشم. پس پایه اخلاق، یگانگی یا وحدت هستی ماست، و محرک ما در رفتار اخلاقی برآستی توأم با از خود گذشتگی و شفقت است.

شما درست می فرمایید که اگر ذات مطلق [یا «نومن»] چیزی جز شر نیست، پس وحدت ما در آن و با آن، نمی تواند پایه اخلاق به معنای مستحسن باشد. من هم با شما هم عقیده ام و همین باعث می شود که تعالیم شوینهاور را در این زمینه با قید بزرگترین احتیاط تلقی کنم. من بدبینی او را مردود می دانم، چون معتقدم این بدبینی تناقضاتی در فلسفه او ایجاد می کند که آنچه گفتیم فقط یک نمونه از آنهاست. بدون این بدبینی، تقریباً هر چیزی که او می گوید معنای بیشتری پیدا می کند.

در فلسفه تمایز معروفی وجود دارد بین هستی و بایستی، یا بودن و ارزش، به این معنا که آنچه هست یک چیز است و چگونگی ارزش گذاری ما بر آن، چیز دیگر. هیچ گونه ارزش داوری هرگز از خبری صرفاً درباره آنچه هست، لازم نمی آید. مثلاً ممکن است من و شما در این باره با هم هم عقیده باشیم که تأثیر مذاهب مسیحی در زندگی اجتماعی ما در طول این قرن کاهش قابل ملاحظه پیدا کرده است. ولی امکان دارد شما

چنانکه حدس هم می‌شود زد) از این واقعیت ناخشنود یا متأسف باشید و من، برعکس، خوشوقت باشم. مردم می‌توانند درباره آنچه هست یا امور واقع هم‌عقیده باشند اما در این خصوص که چه ارزشی باید برای آن امور قائل شد، اختلاف نظر پیدا کنند. مصداق این قضیه، نگرش من نسبت به شوپنهاور است. اینکه آیا ذات مطلق [یا «نومن»] یکتا و عاری از افتراق است چیزی است که واقعیت دارد یا ندارد؛ اما اینکه ذات مطلق نفرت‌انگیز است، مسأله ارزش‌گذاری است. من شخصاً با بسیاری از تحلیل‌های شوپنهاور موافقم، اما با ارزش‌گذاری‌های او موافق نیستم. به نظر من، بسیاری - و شاید بیشتر - سخنان او درباره چگونگی سرشت واقعیت برآستی درخشان و سرشار از بصیرت و ژرف‌بینی است. اما عناد و خصومت او را با واقعیت، بیمارگونه می‌دانم. بخش عمده تحلیل او را از تجربیات، نزدیک به حقیقت می‌دانم و می‌پذیرم، ولی مردم‌گریزی و بدبینی او را رد می‌کنم. به عقیده من، باید به این نکته توجه داشت که کسی ممکن است، مثل من، بدون شریک شدن در نگرش‌های عاطفی شوپنهاور، با فلسفه او کمال موافقت را داشته باشد.

کاپلستن : همان‌طور که می‌دانید، امروز عده زیادی از فلاسفه در مورد دوگانگی بین هستی و بایستی یا واقعیت و ارزش تردید می‌کنند. من شخصاً فکر می‌کنم این تمایز بوضوح سودمند است و بکار می‌آید. مثلاً باید فرق گذاشت بین گزاره‌هایی که در آنها صرفاً چگونگی رفتار واقعی اشخاص توصیف می‌شود، و گزاره‌هایی دایر بر اینکه مردم چگونه بایستی یا نبایستی رفتار کنند. پیدا است که هر یک از این دو قسم گزاره متعلق به گفته‌هایی از نوع دیگر است. اما در عین حال فکر می‌کنم که درباره اهمیت و دامنه صدق این تمایز در گذشته مبالغه شده است. مثلاً معتقد نیستم که کسی بتواند هیچ‌گونه تعبیر کلی راجع به جهان بدهد که حاوی ارزش‌دآوری - یعنی دآوری درباره اهمیت و قدر و معنا و غیره - نباشد یا اینگونه ارزش‌دآوری‌ها را مفروض و مسلم نگیرد. همین‌طور، در هرگونه بازآفرینی گذشته‌های تاریخی که از حد سال‌شماری محض و توالی زمانی وقایع فراتر برود و بخواهد سرگذشت واجد معنا و منسجمی را نقل کند، محققاً ارزش‌دآوری به‌طور ضمنی و استلزامی وجود دارد. به عبارت دیگر،

من به تاریخ یا مابعدالطبیعه فارغ از ارزش گذاری عقیده ندارم و، از باب نمونه، حاضر نیستم بپذیرم که هیچ گونه جهان بینی می تواند فارغ از ارزش گذاری باشد. ارزش داوری در بعضی از جهان بینیها سرشته شده و در همه جهان بینیها به طور ضمنی وجود دارد یا مسلم فرض شده است. بنا بر این، می خواهم در این مدعای کلی تردید کنم که از هیچ دستگاه یا نظام مابعدالطبیعی ممکن نیست هیچ گونه حکم اخلاقی استنتاج کرد^۱. شاید به کمک تعاریف بشود چنین مدعایی را راست جلوه داد، اما تصور نمی کنم عملاً وضع این طور باشد.

منگی: نه، من هم تصور نمی کنم این طور باشد. نکته ای که می خواستم مورد تأکید قرار بدهم این بود که کسی ممکن است بسیاری چیزها را در شوپنهاور بپذیرد - و همیشه مواظب بودم که نگویم همه چیز - بدون اینکه در ارزش داوریهای او شریک باشد. اصولاً من هرگز دوست ندارم از «پذیرفتن» هیچ فیلسوف یا فلسفه ای حرف بزنم و بیشتر میل دارم بگویم «یاد گرفتن» از فلان فیلسوف یا فلان فلسفه. من شخصاً در عین اینکه از بسیاری جهات مهم به ارزشهایی غیر از ارزشهای شوپنهاور قائل بوده ام، بسیاری چیزها از او یاد گرفته ام و گمان می کنم خیلی از دیگران هم بتوانند همین طور کنند. مقصود من این بود، نه اینکه شایسته یا حتی ممکن است که من یا دیگران فارغ از ارزش گذاری، عقاید شوپنهاور را اختیار کنیم؛ منظور این بود که می توانیم بسیاری از عقاید او را با ارزشهایی غیر از ارزشهای او تلفیق و تألیف کنیم.

خوب، حالا برویم بر سر آخرین گام در فلسفه او. شوپنهاور می گوید جهان جایی نفرت انگیز است و ذات مطلق که به صورت این جهان پدیدارها تجلی کند، بناچار وحشت آور است. بعد بر این اساس به این نتیجه منطقی می رسد که باید از جهان روی بگردانیم و کاری به دنیا نداشته باشیم و، به قول خودش، «اراده» را نفی یا انکار کنیم. ممکن است

۱. خوانندگان را متوجه می کنیم که موضوع مابعدالطبیعه یا فلسفه اولی از قدیم وجود، یا آنچه هست، قرار داده شده و موضوع اخلاق، ارزش یا آنچه باید باشد. کاپلستن می خواهد بگوید که فرق میان هستی و بایستی آنچنان که عده ای گفته اند، قطعی و جزمی نیست. (مترجم)

توضیح بفرمایید که منظور او چیست؟

کاپلستن : وقتی شوپنهاور از زهد و ریاضت به لحن تأیید و تصویب سخن می گوید، به نظر من، این امور را که در بعضی از ادیان عالمگیر هم به آنها سفارش و عمل شده، مراحلی در سلوک به سوی آن چیزی می داند که از آن به طرد نهایی «اراده» و ترك تمنا و پشت پا زدن به اراده بقا و زندگی تعبیر می کند. منظور شوپنهاور خودکشی نیست؛ بیشتر چیزی است مانند وصول به نیروانا در آیین بودا^۱. تا جایی که قضیه به معرفت ما مربوط می شود، نتیجه نهایی پیمودن مراحل پیاپی انکار نفس، نفی وجود است و رسیدن به لاجود یا نیستی. اگر [فراسوی نیستی] باز هم چیز دیگری باشد، ما از آن خبر نداریم. از نظر ما، نفی «اراده» به معنای نفی وجود یا واقعیت است.

دو ملاحظه باید در اینجا ذکر کنم. اولاً، با وجود بعضی شباهتها بین تصور شوپنهاور از روی گردانی از «اراده» و بعضی جنبه های مثلاً مسیحیت در تاریخ، این تفاوت اساسی هم میان نگرش او و نگرش يك فرد مسیحی یا یهودی یا مسلمان پای بند شریعت وجود دارد که اعراض از واقعیت و هستی در نظر شوپنهاور کمال مطلوب است، در حالی که يك مسیحی یا یهودی یا مسلمان خداپرست یقیناً طرد ذات باری را که به نظر او کمال هستی و واقعیت قصواست مطلوب نمی داند. این تفاوت، از لحاظ نگرش شایسته نسبت به جهان حس و تجربه هم دارای بعضی نتایج است. اگر کسی معتقد باشد که خداوند رحمان جهان را آفریده است، دیگر نمی تواند مردم را در بست به روی گرداندن از آن سفارش کند.

ثانیاً - و این ملاحظه مستقل از ملاحظه اولی است - طرد اراده از بیخ و بن که منظور نظر شوپنهاور است، بوضوح بر پایه مقدماتی که خود او مسلم دانسته، به این معنا خواهد بود که اراده (به صورتی که در قالب هر فرد انسانی جسمیت پیدا کرده) خودش، خودش را طرد می کند. اشکال

۱. یا به گفته شاعر ایرانی:

عمر عارف همه طی شد به تمنای بهشت او ندانست که در ترك تمناست بهشت
(مترجم)

من در این است که واقعیت قصوایی که محرك هستی و عرض اندام تصور شده، چطور ممکن است اینگونه از بیخ و بن قادر به طرد خود باشد؟ البته گمان می‌کنم شوپنهاور [اگر بود] مدعی می‌شد که «اراده» چون در قالب آدمیان و به‌توسط افراد انسان نسبت به خودش آگاهی پیدا می‌کند، قادر به درک خصلت مهیب خودش می‌شود و بناچار در قالب تجلیاتش در جهان پدیدارها و از راه آن تجلیات، از خود روی می‌گرداند.

مگی : این آخر که وجوه اشتراك و افتراق ادیان را [با عقاید شوپنهاور] می‌سنجیدید، این‌طور به‌نظر من رسید که مهمترین مورد را از قلم انداخته‌اید. راجع به مسیحیها و مسلمانها و یهودیها صحبت کردید، ولی آیا تصدیق نمی‌فرمایید که مهمترین طرف مقایسه باید بوداییها باشند؟ البته اطلاعات شما در مورد آیین بودا بمراتب بیش از من است. بنا بر این، می‌دانم که در این زمینه زیر پایم چندان محکم نیست. با این حال، برداشت من این است که اگر نگوییم همه، دست‌کم بعضی از بوداییها وجود يك خدای متشخص^۱ و نفس فردی و بقای ابدی فرد را پس از مرگ مفروض نمی‌گیرند و، بنا بر این، در کلیه آن معتقدات اساسی با شوپنهاور شریکند. از آن مهتر از لحاظ بحث فعلی ما اینکه، به‌نظر بسیاری از بوداییها، غایت مطلوب زندگی در این دنیا، رهایی ابدی اصولاً از نیاز به زندگی کردن است. آریا، به‌نظر شما، این تقریباً همان نفی «اراده» در شوپنهاور نیست؟

کاپلستن : تسری دادن این امور در آیین بودا مشکل است. در مذهب بودایی هینایانا^۲ که در آسیای جنوب شرقی و سری‌لانکا رواج دارد و خودش را وارث روح اصلی بودا می‌داند، از مابعدالطبیعه به‌این سبب که گفته می‌شود به‌مسائل لاینحل مشغول است، پرهیز می‌شود و وجود حقیقت ربوبی اگر انکار هم نشود، به‌هر حال مورد اذعان نیست. همین‌طور، گرچه اعتقاد به‌تناسخ و تجسد مجدد وجود دارد، جالب نظر است که از اوصاف ثبوتی در خصوص ماهیت نیروانا، یعنی غایت قصوا،

1. personal God

۲. Hinayana Buddhism یا «چرخ کوچک». (مترجم)

خبری نیست. مذهب بودایی ماهایانا^۱ خودش تازه به مکتبهای متمایز تقسیم می‌شود و موضوع پیچیده‌تر از آن است که در حوصله این بحث بگنجد. اما به طور کلی، شما درست می‌گویید که بین آیین بودا و فلسفه شوپنهاور شباهتهایی هست. هر دو مشترکاً بر لزوم شفقت و خصلت متغیر و فانی پدیدارها تأکید می‌کنند. در مورد ایمان به خدا، تصور نمی‌کنم هیچ کس آیین بودا را بخواهد از جمله ادیان خداپرستانه قلمداد کند. البته در بعضی از شکل‌های آن، تصور ذات مطلق دیده می‌شود؛ اما هیچ صفتی را نمی‌شود به او نسبت داد. شاید بهتر است موضوع را همین جا ختم کنیم. من به این دلیل به یهودیت و مسیحیت و اسلام اشاره کردم که بعضی از محققان متذکر پاره‌ای شباهتها بخصوص بین دین مسیح و اندیشه شوپنهاور شده‌اند، و دیدم برای بازگرداندن تعادل، لازم است به این فرق بنیادی هم اشاره‌ای بشود. البته حق با شماست که در مورد آیین بودا، شباهت بر مراتب بیشتر است.

مگی: پیش از پایان دادن به این بحث، تصور می‌کنم باید به تأثیر شوپنهاور در دیگران هم اشاره‌ای بکنیم. هیچ کس از لحاظ تأثیر در هنرمندان آفریننده به پای او نمی‌رسد. تأثیر او در عده‌ای از بزرگترین رمان نویسان صد و پنجاه سال اخیر - مانند تورگنیف^۲ و تامس هاردی^۳ و جوزف کنراد^۴ و مارسل پروست^۵ و توماس مان^۶ - از کتابهایشان پیداست و این تازه مثنی است نمونه خروار. هیچ کسی خارج از حوزه موسیقی بیش از شوپنهاور در واکنش تأثیر نگذاشته است. ولی چون سلسله بحث‌های ما به فلسفه مربوط می‌شود، شاید بهتر است تأثیر او را در متفکران

۱. Mahayana Buddhism یا «چرخ بزرگ». (مترجم)

۲. Ivan Turgenev (۸۳ - ۱۸۱۸). رمان نویس روس. (مترجم)

۳. Thomas Hardy (۱۹۲۸ - ۱۸۴۵). شاعر و رمان نویس انگلیسی.

(مترجم)

۴. Joseph Conrad (۱۹۲۴ - ۱۸۵۷). رمان نویس لهستانی تبار

انگلیسی. (مترجم)

۵. Marcel Proust (۱۹۲۲ - ۱۸۷۱). رمان نویس فرانسوی. (مترجم)

۶. Thomas Mann (۱۹۵۵ - ۱۸۷۵). رمان نویس آلمانی. (مترجم)

نوآور مورد توجه قرار بدهیم، نه هنرمندان. سه نمونه در این زمینه از همه برجسته‌ترند: نیچه و فروید و ویتگنشتاین. ممکن است خواهش کنم اول از تأثیر او در نیچه شروع کنید؟

کابلستن : همان‌طور که می‌دانید، نیچه به چشم مربی به شوپنهاور نگاه می‌کرد، کما اینکه اسم یکی از اولین کتابهایش را گذاشت شوپنهاور در مقام مربی^۱. این نشان می‌دهد که نیچه، شوپنهاور را مردی می‌دانسته که به جنبه سطحی امور قانع نیست و به زیر سطح رخنه می‌کند و ترسی از این ندارد که راست و مستقیم به چهره دنیا و تاریخ چشم بدوزد. نظر نیچه این بود که شوپنهاور سعی نکرده جنبه‌های بد و سیاه جهان و زندگی را سرسری برگذار کند و، بر خلاف لایب‌نیتس، نگفته که این جهان بهترین جهان ممکن است. شوپنهاور صداقت و شهامت فکری داشته و زندگانی و تاریخ بشر را آن‌طور که هست تصویر کرده نه آن‌طور که دوست داشته ببیند. از این گذشته، نیچه کاملاً با شوپنهاور در خصوص تبعیت عقل از «اراده» هم عقیده است، یعنی موافق است که ذهن یا قوه عقلی اصلاً یا در مرتبه اول، خادم و زیردست «اراده» است. نیچه همچنین به سبب اینکه شوپنهاور دارای استقلال شخصیت بوده و نگذاشته تحت تأثیر القایات جامعه یا سایر فلاسفه گذشته و معاصر قرار بگیرد و شخصاً در مسائل عمیق شده، از او تجلیل کرده است. البته نیچه بعدها سخت به شوپنهاور تاخته که چرا از زندگی روی برگردانده و برخوردی اختیار کرده که به جهان و به زندگی بشر «نه» بگوید. اما همان‌طور که پروفیسور کرین برینتن^۲ بحق متذکر شده، خود آن «آری‌گوی» بزرگ - یعنی نیچه - هم بیشتر عمرش را به «نه‌گویی» گذرانده است. منتها نیچه در همان حال اصرار داشت که باید به زندگی به چشم قبول و اثبات نگاه کرد نه انکار و نفی. من شخصاً اعتراف دارم که با نیچه احساس همدلی می‌کنم، چون اگر جهان آن‌طور باشد که شوپنهاور تصویر کرده، به نظر من بهترین کار این است که سعی کنیم بهبودی در آن بدهیم. البته با تصور نیچه در باره اینکه بهبود چیست موافق نیستم؛

اما یقیناً فکر می‌کنم آنچه به آن نیاز داریم عمل خلاق است، نه طرد و اقلیت. به هر حال، نیچه همیشه از شوپنهاور ستایش می‌کرد و به عنوان کسی که فلسفه‌اش در ایام دانشجویی چشمان او را باز کرده، به او احترام می‌گذاشت.

هنگی: دومین متفکر از سه متفکر متأثر از شوپنهاور که من او را بخصوص شایسته ذکر معرفی کردم، فروید بود که بد نیست مختصری هم در باره او بگوییم. دو تصور مهم عموماً به حساب فروید گذاشته می‌شود که شوپنهاور پیش از تولد او، هر دو را به طور کامل بیان کرده بود. اول، مفهوم ضمیر ناخودآگاه است. هم خود این مفهوم و هم استدلال مفصل مربوط به آن را فروید تکرار کرده است. استدلال این است که اغلب انگیزه‌های ما مغفول یا بیرون از دایره خودآگاهی ما هستند؛ دلیل بیرون بودنشان از دایره خودآگاهی این است که سرکوب می‌شوند؛ دلیل سرکوب شدنشان این است که نمی‌خواهیم با آنها روبرو بشویم؛ دلیل اینکه نمی‌خواهیم با آنها روبرو بشویم این است که با نظری که می‌خواهیم نسبت به خودمان داشته باشیم منافات دارند؛ بنا بر این، بخش بزرگی از انرژی‌های برانگیخته ما یا مصروف سرکوفته نگه داشتن این قبیل انگیزه‌ها می‌شود یا در این راه به مصرف می‌رسد که تا این انگیزه‌ها پاک و تصفیه نشده‌اند و به طور کاذب قیافه‌ای درخور آفتابی شدن در محضر ضمیر خودآگاه ما پیدا نکرده‌اند، از ظاهر شدنشان جلوگیری کنیم. این استدلال هسته مرکزی فرویدیسم است و لی شوپنهاور مدتها پیش از فروید موفق به ارائه آن شده بود و خود فروید هم شخصاً به این موضوع اقرار کرده است، منتها مدعی شده که مستقلاً به آن رسیده است.*

دومین تصور پر باری که احتمالاً بجز تصویری که ذکر کردیم بیش از هر چیز دیگر مایه شهرت فروید شده و فضل تقدم در آن آشکارا نه به او، بلکه به شوپنهاور تعلق می‌گیرد، حضور مطلق انگیزه جنسی در همه شؤون است. در عصری که اگر هر متفکر جدی چنین چیزی می‌گفت باعث شگفتی و انزجار مردم می‌شد، شوپنهاور استدلال کرد که انگیزه جنسی تقریباً در همه چیز دخیل است. دلیل این امر، به گفته او، این واقعیت است که آنچه افراد انسانی را بوجود می‌آورد انگیزه جنسی است و معنای

واقعیت مذکور این است که فعالیت جنسی در بیشتر ما براتب از هر فعالیت دیگری مهمتر است، چون نه فقط موجب بقای بشر در دنیا می‌شود، بلکه تعیین می‌کند که در آینده دقیقاً چه کسانی در دنیا خواهند بود، زیرا هر فرد انسانی یکتاست و محصول احتمالی فقط یک پدر و یک مادر خاص است. در این جهان، ما موجوداتی هستیم که دو قطب وجودمان یکی انعقاد نطفه است و دیگری مرگ. آنچه فلاسفه و سایر نویسندگان از هر قبیل درباره مرگ نوشته‌اند از حد و حساب بیرون است، ولی این اشخاص هیچ چیز - یا تقریباً هیچ چیز - در خصوص بسته شدن نطفه ننوشته‌اند، در حالی که انعقاد نطفه چون وسیله هست شدن ما به عنوان افراد انسانی است، لااقل به اندازه مرگ اهمیت دارد و همان قدر آمیخته به اسرار است. بنا بر این، شوپنهاور استدلال می‌کند که علاقه و توجه مخصوصی که آدمیان خصلتاً نسبت به فعالیت جنسی نشان می‌دهند، به هیچ وجه نامتناسب با قدر و اهمیت مسأله نیست.

حالا برویم بر سر سومین متفکر از سه متفکری که نام بردیم. خواهش می‌کنم در خاتمه بحث مختصری درباره تأثیر شوپنهاور در ویتگنشتاین بفرمایید و دامنه گفت و گو را به این وسیله به عصر خودمان برسانید.

گاپلستن: دین ویتگنشتاین به شوپنهاور، از دفترچه‌های حاوی مطالب تمهیدی او برای نگارش رساله [منطقی - فلسفی] آشکار است و حتی باید گفت به وضوح کمتر در خود رساله هم پیدا است. در رساله از جمله به این تصور بر می‌خوریم که بین شناسنده^۱ و مسورد شناخت^۲ - یعنی بین «من» در مقام فاعل شناسایی^۳ و دنیای «من» - همبستگی یا تضایف^۴ برقرار است. این «من» یا فاعل شناسایی، با اصطلاح، مرز جهان مرا تشکیل می‌دهد و خودش در درون آن مرز، عین یا موردی نیست که شناخت به آن تعلق بگیرد. البته من می‌توانم درباره خودم بیندیشم و تا حدی خودم را تبدیل به عین یا موردی برای شناسایی بکنم؛ اما آن

- | | | |
|----------------|-----------|----------------------------|
| 1. subject | 2. object | 3. epistemological subject |
| 4. correlation | | |

«منی» که سعی دارد دربارهٔ خودش بیندیشد - آن «من» فاعل - همچنان به جای خود هست. این تصور مستقیماً از شوپنهاور سرچشمه می‌گیرد، گو اینکه این امکان وجود دارد که ویتگنشتاین آن را از فیلسوف دیگری مثلاً فیخته گرفته باشد. بعد آن سخن معروف را در رسالهٔ [منطقی - فلسفی] داریم که حتی اگر تمامی مسائل علم هم حل بشود، مسائل حیات باز هم دست نخورده باقی خواهد بود. این تصور هم بنظر می‌رسد از شوپنهاور گرفته شده باشد. از این گذشته، شایان توجه است که در رساله، ویتگنشتاین فرق می‌گذارد بین «ارادهٔ» فرآپدیداری^۱ به عنوان زیربنای اخلاق که، به گفتهٔ او، هیچ وصفی دربارهٔ آن نمی‌شود داد، و اراده به عنوان یکی از پدیدارها که، به قول او، بخشی از موضوع علم روانشناسی است نه فلسفه. قول به این تمایز هم - بین «ارادهٔ» فرآپدیداری یا «نومنی» و ارادهٔ پدیداری - از شوپنهاور منشأ می‌گیرد. البته باید اضافه کرد که هرچه زمان بیشتر می‌گذشت، ویتگنشتاین از شوپنهاور دورتر می‌شد. مخالفت او با بنا کردن یک دستگاه یکپارچهٔ فلسفی افزایش پیدامی‌کرد در حالی که، همان‌طور که خود شما قبلاً گفتید، شوپنهاور [در فلسفه] دستگاه‌ساز بود. در رساله، بذریعۀ نوعی دستگاه دیده می‌شود ولی در آثار بعدی ویتگنشتاین دیگر از آن خبری نیست. به هر حال، مسلم اینک ویتگنشتاین در مراحل اولیه، بشدت از شوپنهاور متأثر بوده‌است. حقیقت این است که او نوشته‌های هیچ فیلسوف معتبری از فلاسفۀ گذشته را جز شوپنهاور که به هیچ معنا هم‌عصر او نبود، واقعاً نخوانده بود و لاقلاً جزئاً هضم و جذب نکرده بود. به عبارت دیگر، نفوذ شوپنهاور با خاتمهٔ قرن گذشته به پایان نرسید و بعد از آن هم یکی از نامدارترین فلاسفۀ قرن و زمان خود ما را تحت تأثیر قرار داد.



نيچه

گفت و گو با
جی. پی. استرن

مقدمه

مگی : هر فهرستی از زبده فلاسفۀ قرن نوزدهم که گسترده‌ترین تأثیر را خارج از حوزه فلسفه داشته‌اند، باید دست کم نام هگل و مارکس و شوپنهاور و نیچه را در بر بگیرد. در اروپا [به‌استثنای انگلستان]، نیچه در فلاسفۀ هم‌تأثیر بیحد و حساب داشته، ولی، تا چندی پیش، غالباً جز عناد و بدگمانی و غفلت، از فلاسفۀ انگلیسی‌زبان نصیبی نمی‌برده است. بتازگی آثارش به‌طور محسوس مورد علاقه روزافزون قرار گرفته و نخستین بار است که فلاسفۀ اهل تحلیل زبان توجهی به‌او نشان می‌دهند. البته نیچه همیشه در هنرمندان - از جمله در بعضی از برجسته‌ترین نویسندگان انگلیسی زبان، مانند برنارد شا^۱ و بیتز^۲ و لارنس^۳ - تأثیر عمیق داشته‌است. زیبایی‌شناسی نشر خودش خیره‌کننده‌است و از این جهت هیچ‌کس از او برتر نیست.

فریدریش نیچه در ۱۸۴۴ در ایالت ساکسونی [در آلمان] به دنیا آمد. در دانشگاه در زبان و معارف لاتین و یونانی دانشمندی فوق‌العاده درخشان شد، و هنوز بیست و چند سال بیشتر نداشت که به کرسی استادی رسید، چیزی که تا آن زمان تقریباً بی‌سابقه بود. اما بعد به تدریس و دانشگاه پشت پا زد و به کنج عزلت نشست و فیلسوف شد. شانزده سال سیل نوشته از قلمش جاری بود. بیشتر نوشته‌هایش

۱- George Bernard Shaw (۱۸۵۶ - ۱۹۵۰). منتقد و نمایشنامه نویس

ایرلندی. (مترجم)

۳. William Butler Yeats (۱۸۶۵ - ۱۹۳۹). شاعر ایرلندی. (مترجم)

۳. D.H. Lawrence (۱۸۸۵ - ۱۹۳۰). رمان‌نویس و شاعر انگلیسی.

(مترجم)

کتابهایی کوتاه است یا کتابهایی شامل مقالات و گزیده گوییها. از شناخته‌ترینشان *ذایش تراژدی و انسانی*، *ذیاده انسانی و دانش طربناک* و *فراسوی نیک و بد و تباد نامه اخلاق* را می‌توان نام برد، و مشهورترینشان چنین گفت *ذذشت* است.^۱ اوایل او عمیقاً متأثر از اندیشه‌های شوپنهاور و واگنر بود، ولی بعد بر هر دو شورید و به‌جایی رسید که بعضی از معروفترین جدلنامه‌ها را برضد واگنر نوشت.

نیچه تا پیش از چهار سال پایان دوره خلافتش در زندگی، در صدد بناکردن هیچ دستگاه یکپارچه فکری بر نیامد. اما بعد کم کم به فکر افتاد که همه موضوعات عمده سخنانش را در یک اثر جامع جمع کند که اول می‌خواست اسمش را *اداده معطوف به‌قدت*^۲ و بعد *ادشیاپی دوباده ادشها*^۳ بگذارد. اما روزگار جز این شد. نیچه همیشه رنجور بود و لسی در ژانویه ۱۸۸۹ بکلی در اثر بیماری روانی که تقریباً بدون شك معلول سیفیلیس دوره سوم بود، از پای درآمد و از آن زمان تا هنگام مرگ در سال ۱۹۰۰ بیچاره و ناتوان در چنگال جنون گرفتار بود. کسی که اینجا برای بحث با من در باره نیچه حضور دارد، پروسور جی. پی. استرن^۴، استاد آلمانی در دانشگاه لندن، و نویسنده یکی از معروفترین کتابها راجع به‌اوست.

۱. نامهای (انگلیسی) کتابها بترتیب:

Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy; Human All Too Human; The Gay Science; Beyond Good and Evil; The Genealogy of Morals; Thus Spoke Zarathustra.*

2. *The Will to Power.*

3. *The Revaluation of All Values.*

4. J. P. Stern

بحث

مکی : نیچه اولین فیلسوفی بود که این حقیقت را کاملاً به حساب گرفت و به مقابله با آن رفت که مردم غرب ایمان خود را به دین و وجود هر گونه جهانی غیر از این دنیا از دست داده اند. اگر خدا و ملکوت متعالی وجود نداشته باشد، باید پذیرفت که انسان اخلاق و ارزشها و حقیقت و موازن عقلی و هیچ گونه معیاری را از خارج دریافت نمی کند و همه را خودش برای برآوردن نیازهایش می آفریند. ادشهایمان را ما خودمان بر می گزینیم، یا خیالی که بخواهیم دست بالا را بگیریم، مشترکاً با دیگران ابداع می کنیم. چنین نظریه ای سخت اندیشه برانگیز و عمیقاً آشوبگرانه است و نیچه کاملاً به این موضوع واقف بود. تصور می کنید بتوانیم بحثمان را از همین جا شروع کنیم؟

استرن : بله، فکر می کنم کاملاً منصفانه است که از اینجا شروع کنیم. علاوه بر آنچه شما در باره زندگی نیچه گفتید، به نظر من باید یادآوری کرد که او روحانی زاده بود. پدرش که پیش از رسیدن نیچه به پنج سالگی مرد، کشیش کلیسای لوتری بود. مادرش میل داشت پسرش کشیش بشود. نیچه به مدرسه شولپورتا، معروفترین مدرسه شبانه روزی پروتستانها در آلمان، رفت و وقتی وارد دانشگاه بن شد، اول علم کلام می خواند. حمله او به مسیحیت حمله ای خشن و پرماجرا - و شاید از بسیاری جهات، هیجانی - است، نه اعتراضی بیطرفانه و مسالمت آمیز. حمله ای است به مسیحیت نه به عیسی مسیح، و نکته ای که متذکر شدید دایر بر اینکه، به تشخیص نیچه، انسان قرن نوزدهم می بایست بدون

تکیه به عصای ایمان و هر گونه اصول جزمی فقط روی پای خودش بایستد، به عقیده من، جنبه محوری دارد و مبدأ خوبی برای شروع تفکر درباره فلسفه اوست. ما باید او را به چشم کسی نگاه کنیم که شخصاً و از عمق وجود درگیر انکار عدل الهی و رحمت ایزدی و قلمرو برین دیانت است، نه کسی که صرفاً متظاهر به نوعی خدانشناسی بی مزه و بی محتواست.

مگی: رهیافت نیچه سرانجام به برنامه‌ای برای تشکیک در تمامی بنیادهای اندیشه غربی متحول شد. نیچه می‌گوید ما بنده عرف و قرار دادیم و زندگانیمان را یکسره بر برخوردهایی پی‌ریزی می‌کنیم که اگر آنچه را در آنها بدیهی فرض شده واقعاً مورد تحقیق و تعمق قرار بدهیم، مردود خواهیم شمرد. به این جهت، شیوه زندگی ما شیوه‌ای ناصحیل و بی‌روح است. باید در سایه آنچه صمیمانه احساس می‌کنیم و باور داریم، ارزشهایمان را دوباره ارزشیابی کنیم.

استرن: درست است. نیچه اعتقاد راسخ داشت و سعی می‌کرد نشان بدهد که هم بنایی که با ارزشهای مسیحی بر پا شده بی پایه و کاذب است و باید سرنگون بشود، و هم بنایی که ایده‌آلیست‌ها به اقتباس از آن ارزشها ساخته‌اند. چیز دیگری باید جانشین آنها شود. البته اینکه چه چیز باید جای آنها را بگیرد، مسأله ساده‌ای نیست؛ ولی قضیه مسلم و اولیه‌ای که او مبدأ قرار می‌داد همین بود و ماجرا - و در واقع غوغای - شخص نیچه و سبک کار نیچه و تمام پدیده نیچه از همین سرچشمه می‌گرفت. اغلب به نظر من می‌رسد که او با فاوست^۱ و پرگینت^۲، دو چهره الگو در درام

۱. Faust. شخصیتی نیمه‌افسانه‌ای در روایات آلمانی که گفته می‌شود ستاره‌شناس بود و با شیطان پیمان بست که به خدا پشت کند و روح خویش را در ازای جوانی جاودانه و دانش پهناور و قدرت جادوگری به ابلیس بفروشد. قصه فاوست سرچشمه الهام شاعرانی مانند کریستوفر مارلو و گئوته و نویسندگانی مثل توماس مان و آهنگسازانی همچون برلیوز و گونو و لیست بوده‌است. فاوست نماد عطش بیکران آدمی برای دانستن با اتکای محض به قوای خویشتن است. داستان او به سبب بن‌مایه فلسفی عمیقی که در آن نهفته، همیشه هنرمندان و متفکران را به خود جلب کرده‌است. (مترجم)

۲. Peer Gynt. قهرمان نمایشنامه‌ای به همین نام، اثر ایبسن، نویسنده -

عصر جدید، بیشتر وجوه مشترك دارد تا با هريك از فلاسفه‌ای که در این مجموعه موضوع بحث شما بوده‌اند. البته این به آن معنا نیست که نباید او را به عنوان فیلسوف جدی گرفت. بر عکس، به نظر من، باید تصویری را که در تعریف فیلسوف مأخوذ است گسترده‌تر کرد.

مگی: ارزشیابی دوباره ارزشها که نیچه پیشنهاد می‌کند کاری کوه پیکر است و بحث ما روشن‌تر خواهد بود اگر موضوع را بخش‌بندی کنیم. نیچه به چهار سنت اصلی در تمدن غرب حمله کرده است: سنت اخلاق مسیحی، سنت اخلاق دنیوی که فلاسفه اخلاق بانی آن بوده‌اند، اخلاقیات عادی و یومیئه توده غیرروشنفکر بشر (یا به اصطلاح او، «ارزشهای گله عوام»)، و سرانجام دست کم بخشی از سنت به ارث رسیده از یونان باستان، بخصوص مقراط. اجازه بدهید به نوبت به هريك از اینها نگاهی بیندازیم. ممکن است قدری راجع به انتقاد بنیادی نیچه از ارزشهای مسیحی صحبت بفرمایید؟

استرن: فکر می‌کنم حمله او به نظام عقاید و مقاصد مسیحی بسیار ساده و سر راست است. همه ارزشهای مثبت مسیحیت مورد انتقاد قرار می‌گیرد و مردود شناخته می‌شود: مانند اینکه اگر به این طرف چهره‌ات سیلی زدند طرف دیگر را بگردان، همسایه‌ات را به قدر خودت دوست بدار، غمخوار و شفیق دردمندان باش، با کسانی که از جهتی محرومیت می‌کشند و ما اسمشان را «محرومان» می‌گذاریم (اصطلاحی که نیچه

بزرگ نروژی. ایپسن در این نوشته کوشیده است جنبه‌های ناپسند خوی ملی هموطنانش را - مانند آزمندی و خودپرستی و بسی‌ایمانی - در قالب شخصیت پرگینت به نمایش بگذارد. جالب نظر آنکه هم فاوست (لااقل به روایت گوته) سرانجام به یمن عواطف پاک زنی که به او عشق می‌ورزد رستگار می‌شود و هم پرگینت. (مترجم)

۱. the underprivileged. غرض کسانی است که به سبب ستمگریهای اجتماعی یا اقتصادی، از بهره‌مندی از برخی حقوق اولیه محروم مانده‌اند. شاید «مستضعفان» اصطلاح بهتری می‌بود، اما به دلیل بعضی دلالت‌های التزامی خاصی که در میان ما پیدا کرده است از بکاربردن آن خودداری کردیم. (مترجم)

یقیناً از شنیدنش هم بیزار می‌بود) غمخواری کن. اینها همه بی‌اعتبار دانسته می‌شود، اما نه مطلقاً، چون همان‌طور که خواهیم دید - و میل دارم این نکته کاملاً روشن باشد - نیچه دائماً مشغول ساختن قواعد ویژه برای افراد ویژه است و با تعمیم و تسری قواعد - یعنی آن‌طور که کانت در مورد «امر مطلق» عمل کرده - بشدت مخالف است. پس اولین نکته این است که حمله نیچه متوجه مسیحیت است نه شخص عیسی مسیح، چرا که، به عقیده او، مسیحیت در واقع طرفدار بازنده‌هاست، طرفدار کسانی است که از ایستادن روی پای خودشان عاجزند و احتیاج به غمخواری دارند، احتیاج به ترحم و دلسوزی دارند و به‌طور ناروا می‌خواهند از خارج جلب همدردی کنند.

مگی: چرا نیچه با غمخواری مخالفت می‌کرد و اینقدر از آن بیزار بود؟

استرن: اگر غمخواری از طرف شخص نیرومند باشد، نیچه مخالفتی با آن ندارد. آنچه از آن بیزار است پشتیبانی از آدم ضعیف است، از هر منبعی که باشد؛ خواه پشتیبانی از شخص دیگری و احساس غمخواری او سرچشمه بگیرد، خواه از قواعد و مقررات، خواه از قوانین یا هر چیز دیگر.

مگی: دلیل مخالفتش چه بود؟

استرن: دلیل مخالفتش مربوط می‌شود به اینکه نیچه در اساس خواهان این است که آدمی صداقت داشته باشد و خودش باشد و از نشاط حیاتی (élan vital) بهره ببرد و در درون خودش لبریز از زندگی باشد. نیاز به ترحم و غمخواری، چنین شخصی را که باید سرشار از زندگی باشد، به ننگ می‌کشد. غمخواری، چنین شخصی را خوار و خفیف می‌کند.

مگی: اعتراض نیچه به اخلاق دنیوی و غیردینی - یعنی به مکتب گرانقدر فلسفه اخلاق - چه بود که کسانی مثل کانت، یا در عصر خود نیچه، پیروان اصالت سودمندی طرفدارش بودند؟ این دیگر به‌طور مشخص رنگ عیسوی نداشت ولی نیچه، همانقدر با آن مخالف بود. چرا؟

استرن: تصور می‌کنم دلیل عمده‌اش این بود که هر نظامی و هر

منظومه‌ای از اخلاقیات دنیوی و غیردینی بر کلیت دادن به‌موارد فردی پی‌ریزی می‌شود و پایه‌اش استناد به جنبه عام قضایاست. در نظر نیچه، «عام» با «عامی» (به معنای زشت و تحقیری کلمه) یکی است. به عقیده او، اعلا درجه بزرگی و نیکی در انسان بسیار کمیاب است. ملازم با این نظر، عقیده دیگری است به اینکه استناد به قدر مشترك افراد آدمی ناگزیر به معنای استناد به پایینترین عامل در آنهاست، یعنی آنچه کمتر از هر چیز مایه امتیاز و برجستگی است. پس به این معنا، همه قواعد و مقررات - و شاید حتی بشود گفت همه قوانین - به نظر او درخور گله عوام است و بس. اینجا می‌رسیم به مومین قسم اخلاق - یعنی اخلاقیات گله عوام - که هدف حمله نیچه است. نیچه به هیچ وجه فیلسوف طرفدار دموکراسی و عامه مردم نیست. فیلسوف انسانهای بزرگوار و والاست و، بنا بر این، ایده‌ئولوژی دموکراسی یا حکومت عامه برای او کوچکترین ارزش و کششی ندارد.

مگی : تصور می‌کنم او عقیده داشت که بزرگمرد و شخص والامنش، یعنی قهرمان، قانون خودش را دارد و نباید محدود و مقید به ملاحظات مربوط به اشخاص عادی و، به طریق اولی، پای‌بند قواعد و مقررات حقیر باشد.

استرن : دقیقاً. بهترین عبارتی که ممکن بود بکار ببرید همین بود که هر بزرگمردی قانون خودش را دارد. البته نیچه عین این جمله را بکار نبرده، ولی منظورش درست همین بوده است.

مگی : می‌ماند آخرین سنت از منن چهارگانه‌ای که اسم بردیم، یعنی سنت یونان باستان. در این زمینه نباید فراموش کرد که نیچه یکی از دانشمندان درخشان در زبان و معارف لاتین و یونانی بود و در باره یونان قدیم اطلاعات عمیق داشت و، با اینهمه، دشمن آشتی‌ناپذیر تمامی سنتی شد که از سقراط سرچشمه می‌گرفت.

استرن : بله، ولی اثر ماندنی و مهش، ذایش تراژدی، که به نظر من، یکی از درخشانترین کارهایی است که تا کنون درباره مسأله تراژدی نوشته شده، مربوط به تراژدی و یونان پیش از زمان سقراط است. نیچه دوران پیش از سقراط را نوعی عصر زرین می‌داند و می‌گوید

بعد، همینکه ائورپیدس^۱ و آریستوفانس^۲ و سقراط پایشان به صحنه می‌رسد، همه چیز بی‌روح می‌شود و رنگ می‌بازد. آنچه روی می‌دهد این است که نیرو و نیکخواهی و گرمی و زیبایی - و همین طور درک کامل هستی تراژیک انسان - جایشان را به عقل می‌دهند، جایشان را به چیزی می‌دهند که، به نظر نیچه، همه چیز را در قالب استدلال می‌ریزد و بزرگی را از همه چیز می‌گیرد و دراز نفسیهای سقراط را جانشین ژرف بینیهای قدیم نسبت به تراژدی هستی می‌کند. نیچه هرگز از سر تقصیر افلاطون نگذشت که کسی را به مقام قهرمانی رساند که بزرگترین هنرش به خاک رساندن پشت همه کس با حرف بود.

مگی : علاقه نیچه به منشأ فرهنگ که به چنین طرز غنی و پرمغزی نشان داده شده، به این تصور او گره می‌خورد که ارزشهایمان را ما خودمان ایجاد می‌کنیم. مقصود این است که اگر ارزشهای بشری آفریده ما باشند و از خداوند یا هیچ منبعی بیرون از خود ما نشأت نگرفته باشند، مسأله‌ای که اهمیت اساسی پیدا می‌کند به این صورت در می‌آید که پس ما چگونه آنها را کسب می‌کنیم؟ البته باید اضافه کرد که علاقه به منشأ امور، یکی از خصوصیات قرن نوزدهم بود. کافی است فقط کتاب منشأ انواع^۳ داروین را در نظر بگیریم... آیا تصور می‌کنید که نیچه از داروین متأثر بود؟

استرن : بله، بود ولسی در جهت ضدیت با داروین. تصور نمی‌کنم نیچه هرگز درک روشنی از این داشت که نظریه منشأ انواع به چه چیزی منتهی می‌شود؛ یا شاید منصفانه‌تر باشد که بگوییم آنگونه شواهدی را که داروین در تأیید نظریه‌اش آورده، درست درک نمی‌کرد. او همیشه نسبت به این موضوع نظر خصمانه داشت که چرا داروین دلایلی را که دارد، صرف نظر از نتایج اخلاقی آنها اقامه می‌کند. نیچه هم مثل خیلی

۱. Euripides (سده پنجم ق. م.) تراژدی‌نویس نامدار یونانی که با آیسخولوس و سوفوکلس یکی از سه ستون جاوید تراژدی یونان و مغرب زمین محسوب می‌شود. (مترجم)

۲. Aristophanes (حدود ۴۴۸ تا ۳۸۰ ق. م.) بزرگترین کمدی‌نویس یونان باستان. (مترجم)

3. Charles Darwin, *The Origin of Species*.

از شخصیت‌های هم‌عصرش در قرن نوزدهم دائماً قصد می‌کرد فیزیولوژی بخواند یا شیمی بخواند یا فیزیک بخواند، اما هیچ وقت موفق به اجرای این نیت نمی‌شد. بنا بر این، فکر نمی‌کنم باید اهمیت زیادی برای برخوردش با داروین قائل شد. اما نکته عمده در خصوص مسأله کلی منشأ امور این بود که نیچه هم مانند خیلی از فلاسفه، از جمله مثلاً مارکس، معتقد بود که شما می‌توانید کیفیت هر محصولی و بخصوص محصول ذهن انسان را بر مبنای ماهیت و کیفیت منشأ آن محصول تعیین کنید. این تا حد زیادی همان کاری بود که فروید کرد و، به نظر من، او این شیوه را عمدتاً از نیچه یاد گرفته بود، هر چند بآسانی حاضر نبود به دینی که به او (یعنی نیچه) داشت، اقرار کند. غرض حقیقی در چنین برداشتی این است که سابقه و زمینه در هر چیز - مثلاً تبارنامه اخلاق که، همانطور که گفتید، عنوان یکی از کتابهای نیچه است - در واقع از کیفیت اخلاق حکایت می‌کند. البته باید بگویم که من شخصاً معتقد نیستم چنین چیزی حقیقت دارد. ولی در قرن نوزدهم، در بسیاری موارد، عمدتاً نظر بر این بود که شما می‌توانید کیفیت هر محصول ذهنی را با رجوع به سرچشمه‌هایش تعیین کنید.

مگی: این نظر که هر چیزی به نحوی از انحا با منشأ و سرچشمه‌اش یکی است، خطایی است که حتی اسم متداولی پیدا کرده و اصطلاحاً به آن می‌گویند «مغالطه تکوینی»^۱.

استرن: درست است. ولی نیچه فقط گاهی به این مغالطه توجه دارد و تنها گاهی از آن استفاده می‌کند.

مگی: ذکر نام فروید، مسأله دیگری را مطرح می‌کند. پافشاری نیچه بر اینکه ارزشهایمان را ما خودمان برای رفع نیازهایمان ایجاد می‌کنیم، موجب شد که او ارزشها را عمدتاً از نظر روانی و با مراجعه به نیازها تحلیل کند، نیازهایی که هم جنبه فردی دارند و هم اجتماعی، ولی بیشتر فردی هستند. این طور نیست؟

استرن: بله، کاملاً درست است.

مگی : بنا بر این، رهیافت نیچه بیش از هر چیز رهیافتی روانشناختی است.

استرن : راهی است برای چهره روانشناختی دادن به خیلی از پدیده‌ها. نیچه از بسیاری جهات، روانشناس بسیار برجسته‌ای است، ولی نه در روانشناسی و نه در هیچ زمینه دیگری، دستگاه فکری یکپارچه‌ای بوجود نمی‌آورد و از این لحاظ غیر از فروید است. البته شباهتهای قوی هم به او دارد و در واقع مبشر و آغازکننده راه اوست، چون اینهمه بر ضمیر ناخودآگاه تکیه می‌کند. نمونه‌اش انتقاد نیچه از مذهب اصالت معنا [یا ایده‌آلیسم] آلمان است دایر بر اینکه پیروان این مذهب انگیزه‌های ناخودآگاهی را که موجب اعمال ما می‌شوند به حساب نمی‌گیرند؛ به تقلید صرف از مسیحیت با اینگونه انگیزه‌های ما برخورد منفی محض دارند؛ و بنای تمدن را می‌خواهند فقط با سرکوب این انگیزه‌ها بالا ببرند. ملاحظه می‌کنید که این نگرش چه شباهت نزدیکی به کتاب فروید، تمدن و ناخرمندیهای آن^۱، دارد. این حرف واهی است که فروید ضمیر ناخودآگاه را کشف کرد. دروغی از این بزرگتر ممکن نیست. ضمیر ناخودآگاه از اواخر قرن هجدهم مورد توجه بود. نیچه یکی از کسانی بود که این اصطلاح را بکاربرد و تأکید فوق‌العاده بر اهمیت آن کرد. البته، برخلاف فروید، نظریه‌ای دایر بر لایه لایه بودن «خود» وضع نکرد. نیچه به هیچ وجه مثل فروید پای بند یک دستگاه فکری یکپارچه نیست و به اینگونه دستگاهها اعتماد ندارد. به نظر او، زشت است که کسی بخواهد فرد انسان یا روان انسانی را در کپسول کوچک یک دستگاه فکری بگنجاند.

مگی : یکی از تالیلهای این برخورد، عقیده نیچه است به اینکه برای مردم مختلف، موازین اخلاقی مختلف صحیح است. تناقض از این بیشتر ممکن نیست بین این نظر و تصور رایج در بین فلاسفه (و مستقیماً اخذ شده از کانت) که موازین اخلاقی به شرطی قابل دفاع است که قابل تسری به عموم باشد.

استرن : همین‌طور است. نیچه معتقد است که افراد مختلف حق دارند رفتارهای فردی مختلف داشته باشند و آن تکه‌هایی از دانش را انتخاب کنند که در هر مورد به‌طور فردی تعیین می‌شود. شگفت‌انگیزترین چیز درباره نیچه همین است و، به نظر من، چیزی که از بسیاری جهات حاکی از نوعی بینش بسیار پیامبروار است. او عقیده داشت که دانش و شناخت و کسب و تعقیب معرفت نباید هدف مطلق تلقی شود و هر تمدنی به‌طور خاص حق دارد در پی آن قسم شناختی برود که توان تحمل و کاربرد سودمند آن را برای مقاصد مثبت دارد. توجه داشته باشید که محل تأکید، عبارت «توان تحمل» است. نیچه امکان وجود اوضاعی را در نظر داشت که دانش، داننده را نابود کند، و می‌خواهم تأکید کنم که، در این قسمت، بینشی که او داشت واقعاً پیامبروار بود، چون امروز عملاً می‌بینیم با اوضاعی روبرو هستیم که دانش - همان دانشی که برای بدست آوردنش تلاش می‌کنیم و نصیبمان می‌شود - اغلب اوقات بینهایت بیش از آن است که توان فهم یا کاربردش را داشته باشیم و بتوانیم در راه مقاصد مثبت، و نه برای ویرانگری، از آن استفاده کنیم.

مگی : تصور می‌کنم مقصودتان دانش ما در فیزیک هسته‌ای باشد که به‌صورت خطری مرگبار برای همه ما درآمده است. نیچه [اگر بود] این حقیقت را بسیار خوب درک می‌کرد.

استرن : بله، و جالب توجه اینکه او واقعاً به ما هشدار داده است - البته مقصود فیزیک هسته‌ای نیست - دانش به‌طور کلی است. مطلب این است که ما بیش از دو نوع نظریه در باره دانش نداریم. یکی نظریه خود ماست که می‌گوییم هر دانشی را، صرف نظر از هر ملاحظه‌ای، باید تعقیب کرد. دیگری نظریه مارکسیستی در این زمینه است که دستگاهی بوجود می‌آورد که، بر مبنای آن، هر دانشی یا از نظر اجتماعی سودمند است و، بنا بر این، باید به دنبالش رفت، یا از لحاظ اجتماعی سودمند نیست که در این صورت باید ممنوع و منکوب شود. نظر نیچه قدری شبیه این نظریه است. او عقیده راسخ دارد که هر تمدنی می‌تواند دست به نابودی خودش بزند و پایه و مایه‌ای که به این برخورد نابودکننده تسدوم می‌دهد، همان ههوت سقراط وار دانش‌طلبی است،

یعنی نیرویی پایان ناپذیر که دائماً ما را به جلو می راند.

مگی : او همچنین معتقد بود که هر کسی هم مثل هر تمدنی، استحقاق آن مقدار دانش و شناختی را دارد که توان تحمل آن را داشته باشد. فروید چند بار گفته است که هیچ کس نه هرگز بهتر از آنچه خودش را شناخته، نه در آینده هرگز احتمال دارد به این خوبی بشناسد. نیچه حتی پیش از فروید اقدام به خودکامی به شیوه او یا شیوه ای شبیه به آن کرد، این طور نیست؟

استرن : بله، فکر می کنم همین طور است، هرچند، به نظر من، در این باره نباید غلو کرد چون او، برخلاف فروید، به جنبه ویرانگر خودکامی هم توجه داشت. هرچه باشد نباید فراموش کرد که نیچه دائماً به طرفداری از کنش و عمل و معاشرت سنجیده و گزیده با دیگران صحبت می کرد و به هیچ وجه حاضر نبود جانب تصور قدیمی درون نگری و مکاشفه را بگیرد که در آلمان رواج داشت. نیچه فوق العاده متأثر از گوته بود و او را یکی از اولیاء می دانست، و گوته هیچ شکی نداشت که افراط در درون نگری و معاینه نفس کسی را به جایی نمی رساند.

مگی : اجازه بدهید به طور خلاصه بینیم تاکنون در این بحث به کجا رسیده ایم. تا اینجا تقریباً یکسره درباره فعالیت انتقادی نیچه صحبت کرده ایم. درباره این نظر اساسی او بحث کرده ایم که اخلاقیات و ارزشها و ملاکهایی که به ارث برده ایم در اصل بر پایه اعتقاد به خدا یا خدایان استوار بوده است. این معیارها را خدا یا خدایان به ما داده اند و سرانجام هم بر این اساس درباره ما قضاوت خواهند کرد که آیا توانسته ایم مطابق این ارزشها زندگی کنیم یا نه. ولی نیچه می گوید که ما ایمانمان را به تمامی این خدایان و به دین به طور کلی از دست داده ایم و، در نتیجه، دیگر به بنیاد و شالوده نظام ارزشی خودمان مؤمن نیستیم، هرچند تاکنون از روپوشدن با این حقیقت شانه خالی کرده ایم. در عوض، هنوز سعی داریم در زندگی رابطه ای با این نظام ارزشی، که دیگر به بنیادش ایمان نداریم، برقرار کنیم. این کار صداقت و اصالت را از زندگی ما - و در واقع از خود ما - سلب می کند. اگر بخواهیم نظام ارزشی اصیلی داشته باشیم، باید کمر همت ببندیم و ارزشهایمان را یکسره از نو



فریدریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)

ارزشیابی کنیم. بحث من و شما تا به حال در این زمینه‌ها بوده است. در جریان گفت و گو، به بعضی انتقادهای مشخصی هم که نیچه در نتیجه این رهیافت وارد آنها شده، باجمال اشاره کرده ایم. ولی حالا می‌خواهیم بپردازیم به مرحله بعد که بحث ما طبیعتاً باید به آن برسد. می‌خواهیم بررسی کنیم که نیچه پس از اینکه همه چیز را به چنین مقیاس پهنآوری جبارو می‌کند و دور می‌ریزد، به جایش به چه چیزی قائل می‌شود؟ کدام ارزشهای مثبت را پس از همه این کارها ارائه می‌دهد؟

استرن: عرض کنم، جواب این سؤال، هم بسیار ساده است و هم در عین حال بسیار پیچیده. پاسخ ساده این است که خودت باش؛ هرچه هستی به منتها درجه باش؛ تا آخرین ذره باش؛ لبریز از زندگی باش؛ فروگذار نکن؛ دل به دریا بزن و زندگی کن - و هرچیز دیگری از این دست که بعدها (در قلمرو مربوط به بشر) تحت عنوان «نشاط حیاتی» مطرح شد. این دستور که خودت باش و آن باش که هستی، نه تنها مقدمه کبرا و مبدأ سخن نیچه، بلکه همچنین غایت و مقصدی است که هرگونه اخلاق باید به سوی آن هدایت شود. البته اینجا ممکن است پرسید که اگر هرکس خودش باشد و لاغیر، پیامدهای این قضیه در قلمروی گسترده تر چه خواهد شد؟ چطور این قضیه با یک نظام سیاسی سازگار می‌شود؟ و امثال اینها. پاسخ این سؤالات، تا جایی که به نیچه مربوط می‌شود، متأسفانه به هیچ وجه خرسندکننده نیست. برخورد او با مسائل اجتماعی اصولاً چندان ثمربخش نیست. پیشتر گفتیم که جواب سؤال شما در عین سادگی، بسیار پیچیده است. دلیلش این است که اگر بخواهید به توصیه‌های او عمل کنید، زندگی مشترک توأم با نوعی هماهنگی و وفاق فوق العاده مشکل می‌شود، بخصوص وقتی اضافه کنید که، به نظر او، وجود قوانین برای این است که مبدا به ضعیفا سخت بگذرد. برنامه نیچه بظاهر برنامه ساده‌ای است، ولی اگر کسی بخواهد چنین فکری را راهنمای زندگی در جامعه معرفی کند، به عقیده من، با دشواریهای فراوان روبرو خواهد شد. حتی به یک تعبیر ممکن است گفت که بعضی از نظریات سیاسی جسورانه و افراطی عصر ما و بعضی از سیاستهای فاشیستی اوایل این قرن، لااقل در بین روشنفکران، تا حدی

از همین عقیده ناشی می‌شد که هر کس باید بی‌اعتنا به نتایج و عواقب، آفریننده ارزشهای خودش باشد و مطابق آنها زندگی کند. و می‌بینید که اینگونه عقاید ما را به‌جایی نرسانده‌است.

مگی : ولی آنچه کاملاً آگاه بود که چنین شیوه‌ای ایجاد تعارض خواهد کرد. منتها اهمیتی به این موضوع نمی‌داد و بلکه از تعارض استقبال هم می‌کرد. البته من با شما هم‌عقیده‌ام که او به‌هیچ وجه در مورد نتایج اجتماعی قضیه واقع بین نبود. آنچه عامه بشر را مشتی اراذل و اوباش تلقی می‌کرد که گروهی از خواص و برگزیدگان بر آنها ریاست و رهبری دارند. به نظر او، این خواص کاملاً حق دارند خودپسند باشند و ضعفا و ناتوانها را از سر راه کنار بزنند و هر چه را بخواهند، بگیرند و به‌خودشان اختصاص بدهند. اینکه اگر قرار بر این باشد، خود خواص چگونه خواهند توانست با هم زندگی کنند، مطلبی است که، همانطور که گفتید، آنچه هرگز بررسی نمی‌کند. ولی در يك نکته یقیناً حق با او بود و آن اینکه همه این مطالب با هر تصور مقبولی درباره اخلاق، منتهای تضاد را دارد.

استرن: بله، دارد. ولی شما فقط نیمی از قضیه را گفتید. قسمت دیگر - که مورد اعتنای فاشیست‌ها و ناسیونال سوسیالیست‌ها واقع نشد - این بود که شما، گذشته از این، باید بر آسایش طلبی و بزدلی و ترس از دريادلی در درون خودتان پیروز بشوید. وقتی چنین کردید - و این همان نظری است که آنچه از جمله در چنین گفت و گوشت بیان می‌کند - دیگر خودتان نخواهید خواست که نسبت به دیگران حالت تهاجم و تجاوز داشته باشید و ضعف و ناتوانی آنها را بهتر درك خواهید کرد. البته تصدیق می‌کنم که این درك مثبت و بردبارانه ضعفهای دیگران قویترین نکته در اندیشهٔ نیچه نیست.

مگی : مهمترین مایه شهرت او هم نیست.

استرن: نه، نیست.

مگی : مردم همیشه از نیچه برآشفته می‌شوند و فکر می‌کنند - و درست هم فکر می‌کنند - که آنچه او به آن قائل است با همه معیارهای شناخته شده اخلاق تضاد دارد. منتها نکته واقعی این است که نیچه

خودش با آنها هم عقیده است. خوشحال است که مردم بیکه می‌خورند و برآشفته می‌شوند. همانطور که گفتید، می‌خواهد مردم سرشار از هستی باشند، خلاصاً در زندگی نداشته باشند، حدی برای زنده بودن نشناسند؛ نمی‌خواهد هیچ چیز - هیچ تصویری از عقل یا حقیقت یا انصاف یا هیچ چیز دیگری - سد این راه بشود. بعکس، معتقد است که هر معیار دیگری باید به نحوی انتخاب شود که حق هستی را پاسخگو باشد. بر این نظر است که همه اخلاقیاتی که تاکنون وجود داشته در جهت عکس این برخورد بوده و، بنا بر این، عملاً بر ضد اصل حیات کار می‌کرده است. محور آنچه او می‌گوید این است که زندگی یگانه ارزش و تنها منشأ ارزشهاست و، بنا بر این، همه ارزشها باید از اصل حیات استخراج شوند. ما باید قائل به زنده بودن باشیم و، به کاملترین مفهوم، ندای حیات را لیک بگوییم، به این معنا که نه فقط عنان تمامی غرایزمان را رها کنیم، بلکه همه معیارها - حتی معیار عقل و حقیقت را - از همان منبع بگیریم.

استرن: یا از بزرگمردان بگیریم. یکی از بزرگمردانی که او در نظر داشت، همانطور که گفتم، گوتسه بود؛ یکی دیگر ناپلئون بود؛ گاهی مارتین لوتر هم بود؛ و گاهی حتی پاپهای بزرگ منسوب به خاندان بورجا^۱ هم در این ردیف می‌آمدند؛ حتی سقراط هم گاهی از بزرگمردان است چون دارای این قدرت روحی بوده که برنامه‌ای را که داشته سراسر به اجرا بگذرد.

مگی: و حتی حقیقت هم باید در این راه مغلوب شود.

استرن: مطلقاً.

مگی: به این معنا که اگر آنچنان حقیقتی وجود داشته باشد که به ما

۱. Borgia. خانواده ایتالیایی مشهور اسپانیایی تبار که در سده‌های پانزدهم و شانزدهم افراد آن به ثروت و قدرت فراوان رسیدند. از معروف‌ترینشان، آلفونسو و رودریگو شایان ذکرند که هر دو به مقام پاپی نائل آمدند، و نیز چزاره (سزار) و خواهرش لوکرتیا (لوکرس) که در صحنه سیاسی ایتالیای آن عصر کارهای مهم کردند و به قدرت پرستی و بیرحمی و فرصت طلبی زبانزد همگانند (هر چند ماکیاولسی در کتاب شهویار از چزاره به نیکی یاد می‌کند). (مترجم)

آسیب برساند یا به زندگی ما لطمه بزند، بدون هیچ شك و شبهه نباید خواهان دانستش باشیم. از آن بالاتر اینکه حتی معیار سنجش حقیقت و اینکه چه چیز مقرون به حقیقت محسوب شود، باید آن چیزی باشد که به پیشبرد حیات و هستی کمک کند. هر چه به این هدف کمک نکند، باطل است و باید مردود شناخته شود.

استرن: بله، و به این ترتیب دوباره برمی گردیم بر سر مسأله استحقاق به دانستن حقیقت یا، به قول خود نیچه، «رعایت بهداشت در دانش». به عقیده او، در این زمینه هم باید نوعی موازین بهداشتی وجود داشته باشد که به ما بگوید با چه قسم دانشی شایسته است روبرو شویم و چه قسم دانشی را باید کنار بگذاریم. حرف شما کاملاً درست است که گاهی حتی حقیقت هم مشمول نوعی ممنوعیت و تحریم قرار می گیرد.

مگی: تصور می کنم اگر نیچه می خواست در برابر انبوه فریادهای اعتراضی که نسبت به فلسفه اش بلند بوده از خودش دفاع کند، شاید چیزی از این قبیل می گفت که سرتاسر روند تکامل عبارت از این بوده که قوی ضعیف را از میدان به در کرده، توانا ناتوان را، با هوش احمق را، مبتکر و فعال، بی ابتکار و بی تحرک را، و همین طور تا آخر. بشر فقط به این جهت در راه تکامل افتاده و تمدن اصولاً به این دلیل پرورش پیدا کرده که این جریان میلیونها سال بدون وقفه ادامه داشته است. هر چیز ارزشمندی که در دست ماست در واقع مخلوق این جریان است. اما همراه با یونانیها و یهودیها، مشتی معلم اخلاق پیدا شدند که گفتند این جریان مخالف اخلاق و بلکه خباثت آمیز است. گفتند قوی باید خودش را کوچک کند و به ضعیف و افتاده پناه بدهد و به حکومت قانون گردن بگذارد؛ با هوش باید به احمق کمک کند؛ توانا باید از حق ناتوان دفاع کند، الی آخر. حرف نیچه این است که اگر ما همیشه چنین کاری کرده بودیم، محال بود بتوانیم از حالت ماقبل بشری بیرون بیاییم. پس مسلماً آنچه باید بکنیم این است که به ارزشها و معیارهایی که موجد بشریت و مدنیت بوده اند تداوم ببخشیم و برگردیم به این ارزشها و معیارها، نه اینکه ملاکها را معکوس کنیم.

استرن: بله، به نظر من، حرفی که او به مناسبتهای متعدد و در

زمینه‌های مختلف زده، دقیقاً همین است و نگرانیهایش درباره آینده هم دقیقاً ناشی از این است که اینگونه ابراز وجود و عرض‌اندام مبدا ادامه پیدا نکند و روح دموکراسی، روح عوام و اجامر و اوباش، چیره بشود و همه این ارزشها را نابود کند.

مگی : و باعث شود که کل این جریان‌های که توحش را به تمدن مبدل کرده، در جهت عکس بیفتد.

استرن؛ بله. ولی علاوه بر این، نباید فراموش کنیم که نظر نیچه درباره سیر تاریخ تا حدی غیر از نظری است که شما اساس دفاع از او قرار دادید. به نظر نیچه، تاریخ تکرار می‌شود. درباره اینکه معنای این عقیده چیست بعداً صحبت خواهیم کرد؛ ولی عجالتاً معنایش از نظر ما این است که هر موقعیت تاریخی می‌تواند بالاترین چیزی را که انسان قادر به آفریدنش است، خلق و جذب کند و بکار بگیرد. موقعیت استثنایی یا عصر استثنایی وجود ندارد. بهر عصری که قادر به درک کامل و خلق کامل اینگونه ارزشها باشد، باید امکان چنین کاری داده شود. منتها، به نظر نیچه، گرفتاری در این است که اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به احتمال قوی عصر انحطاط است، عصری است که این نیرو نمی‌تواند در آن تماماً متحقق شود. نیچه از بعضی جهات، آینده‌بینی پیامبروار عجیبی داشت؛ ولی بعدها معلوم شد به قدر کافی از وحشیگریهای جدید و آینده نمی‌ترسیده است.

مگی : اجازه بدهید با توجه به اشاره‌ای که به نظریه نیچه درباره تکرار بی‌پایان^۱ کردید، پیشنهادی بکنم. وقتی بخواهیم به آثار بعدی او بپردازیم - که، به نظر من، و قتش همین حالا است - به چهار موضوع اصلی در آنها برمی‌خوریم. اولی را ممکن است در همان عبارت «اراده معطوف به قدرت»^۲ خلاصه کرد که خود او بر سر زبانها انداخت. دومی نظریه راجع به Übermensch است که معمولاً «ابرمرد» [یا «ابرانسان»]^۳ ترجمه می‌شود. این اصطلاح هم از ابداعات نیچه است که حالا دیگر جزئی از زبان متداول ما شده است. سومی نظریه تکرار ابدی [یا بازگشت

1. endless recurrence

2. the will to power

3. the Superman

جاودانی] زمان است که خودتان هم به آن اشاره کردید. و بالاخره چهارمی نظریه‌ی نیچه درباره‌ی درک زندگی از نظر زیباشناختی یا هنری است. من پیشنهاد می‌کنم برای اینکه بحث روشنتر باشد، یکی یکی به این موضوعات بپردازیم و از اراده‌ی معطوف به قدرت شروع کنیم. نیچه زمانی قصد داشت این عبارت را عنوان کتابی در جمع‌بندی حاصل عمرش قرار بدهد. منظور او از اراده‌ی معطوف به قدرت دقیقاً چه بود؟

استرن: مفهوم اراده را نیچه از فیلسوفی که خودتان متخصص او هستید، یعنی شوپنهاور، می‌گیرد ولی قضاوتش درباره‌ی آن به عکس شوپنهاور است. شوپنهاور اراده را منشأ همه‌ی بدیها در جهان و سرچشمه‌ی بدبختی بشر تلقی می‌کرد، در حالی که، به نظر نیچه، اراده اصل و مصدر نیروی انسان است، و جزیی از هر فرهنگ سالم این است که آزادی لازم را فراهم بیاورد تا اراده آنچه را می‌تواند به مرحله‌ی عمل درآورد، عملی کند. منتها مشکل در این است که این کار شما را در تعارض با دیگران قرار می‌دهد و، بنا بر این، در این مرحله، اراده‌ی معطوف به قدرت مبدل به اراده‌ی معطوف به عرض اندام و غصب [حق] دیگران می‌شود. ولی داستان اراده‌ی معطوف به قدرت همین‌جا ختم نمی‌شود. به نظر من، باید تأکید کرد - ولی فقط تأکید، نه مثل بعضی از منتقدان، مبالغه در تأکید - که اراده‌ی معطوف به قدرت از طرف دیگر به خودش برمی‌گردد و، به عبارت دیگر، ضعف و راحت‌طلبی و بی‌بند و باری را در نفس ریشه‌کن می‌کند.

مگی: یعنی شخص پس‌گرددن خودش را می‌گیرد و کشان‌کشان خودش را به حد مطلوب می‌رساند.

استرن: بله، ولی حد مطلوبی که شخص خودش ایجاد می‌کند. اشکال درست در همین است که ما خودمان این حد را ایجاد می‌کنیم. اینجا برمی‌گردیم به اصرار نیچه به اینکه نه تنها این ارزش، بلکه هر ارزشی آفریده‌ی خود شخص است.

مگی: شوپنهاور وقتی درباره‌ی اراده‌ی مابعدالطبیعی صحبت می‌کند، مرادش چیزی است که در جهان پدیدارها نه تنها در انسان یا عموم موجودات زنده، بلکه در همه چیز، به صورت گونه‌ای نیروی برانگیزاننده ظهور می‌کند. به عقیده‌ی او، نیرویی که ماه را گرد زمین و زمین را دور

خورشید می گرداند، جلوه یا مظهر آن چیزی است که او نامش را «اراده» می گذارد. سرتاسر کیهان از ماده در حال حرکت تشکیل می شود و اینها همه جلوه «اراده» به مفهوم مورد نظر اوست که اصلاً ربطی به «اراده» به معنای متداول ندارد. ولی نیچه مفهوم اراده را به معنای مراد شوپنهاور هم بکار می برد، این طور نیست؟

استرن: متأسفانه این طور است. می گویم «متأسفانه» چون، به نظر من، سست ترین بخش فلسفه نیچه قسمتی است که او عاقبت به دنبال نوعی دستگاه فکری می رود و درباره اراده معطوف به قدرت در طبیعت و اراده معطوف به قدرت در کیهان صحبت می کند. این قسمت هرگز حقیقتاً سودی عاید من نکرده و تصور نمی کنم اصولاً جالب توجه باشد. همان قاعده عمده ای که او بر اساس آن کار می کرد - دایر بر اینکه اندیشه های بزرگ را نمی شود در قالب دستگاههای منظم فکری گنجانید - بمراتب به طرز ناقدتر و برنده تری منظورش را برمی آورد و بسیار بهتر به کارش می خورد.

مگی: خوب، حالا برویم بر سر دومین موضوع از موضوعات چهار گانه آثار بعدی نیچه، یعنی «ابرمرد». همه کس این کلمه را بلد است که در واقع در انگلیسی از اول برای ترجمه اصطلاح *Übermensch* نیچه وضع شد. مفهوم «ابرمرد» بشدت مورد سوء تعبیر واقع شده و مردم خیال کرده اند ابرمرد همان آریایی پاک گوهر افسانه های هیتلری و درنده زرینه مو در کاریکاتورهای ضدنازی است. ولی البته این به هیچ وجه شبیه آن چیزی نیست که مقصود نیچه بود.

استرن: نه، به هیچ وجه نیست. به نظر من، ابرمرد می تواند محصول هر تمدنی باشد. اگر یادتان باشد، عرض کردم که هر عصری قادر به ایجاد بالاترین ارزشهایی است که در توان انسانی می گنجد. ابرمرد انسانی است که در حد کمال دستاوردهای اراده معطوف به قدرت زندگی می کند، کامل و سرشار زندگی می کند، و قادر است که خواست و اراده اش را تا بینهایت تکرار کند. اینجا می رسم به جدال برانگیزترین قسمت نوشته های نیچه و عجیب ترین نظر او، یعنی نظریه تکرار ابدی [یا قول به ادوار و اکوار].

مگی: خواهش می کنم هنوز وارد این بحث نشویم، چون من میل

دارم مفهوم ابرمرد را که اینچنین نقش مهمی در اندیشۀ صد سال اخیر داشته، قدری بیشتر بشکافیم. (استفادۀ غلط و سوءاستفادۀ نازیها از این مفهوم، مشت نمونه خروار است. نویسندگان و نمایشنامه‌نویسان هم وسیعاً تحت تأثیر مفهوم ابرمرد بوده‌اند: مانند برنارد شا که اسم یکی از بهترین نمایشنامه‌هایش را *مرد ابرمرد* گذاشته). آیا تصور نمی‌کنید حقیقت امر این است که هدف نیچه رسیدن به مفهوم انسان سرکوب نشده است؟ البته سرکوب به معنایی که، به تعبیر امروزی ما، فروید در نظر داشت؟ ابرمرد انسانی است که غریزه‌های طبیعیش سرکوفته نیست و، به قول خود نیچه، «بی‌خوشتن»^۱ نشده است و، بنا بر این، تا آخرین حد تمایلات و استعدادهایش، آزاد و وارهیده و سبکبال، از هستی و حیات بهره می‌برد. ارزشهایش را دوباره ارزشیابی کرده است و مطابق ارزشهای کاذب زندگی نمی‌کند. ابرمرد یکایک ماست به وجهی که در حد کمال می‌توانستیم باشیم اگر پایمان در زنجیر تصورات باطل درباره خودمان و زندگی نبود. تصور نمی‌کنید این معنای حقیقی ابرمرد باشد؟

استرن: چرا، تصور می‌کنم همین‌طور است. منتها ابرمرد همچنین کسی است که بدون اینکه محدودیت و مضیقۀ ای به خودش تحمیل کند، به‌طور طبیعی و غریزی و ناخودآگاه، از آنچه به نظر نیچه زشت و بد است پرهیز می‌کند. مثلاً یکی از چیزهایی که نیچه بصراحت با آن مخالفت می‌کند، بخل و کینه است، یا به اصطلاح خودش *ressentiment*، یعنی بزور و اکراه به گرمی و بزرگواری یا موفقیت کسی اذعان کردن و امثال اینها. ابرمرد کسی است که فطرتاً از این قبیل احساسها ندارد.

مگی: یعنی کسی که، گذشته از صفات دیگر، بلند نظر و کریم است. **استرن:** همین‌طور است، و ملاحظه می‌کنید که تصور مسیحی بزرگواری و کرم‌چندان از حوزه دید نیچه دور نیست.

مگی: حالا بپردازیم به سومین موضوع از چهار موضوع اصلی، یعنی مفهوم تکرار ابدی. هیچ نظریه‌ای از نظریات نیچه نیست که نه تنها فهمش، بلکه جدی گرفتنش اینقدر برای مردم دشوار باشد. حسرت نیچه بظاهر این است که همه تاریخ یکسره دور می‌زند و روی چرخه‌های عظیم

1. G. B. Shaw, *Man and Superman*.

2. un-selfed

حرکت می کند، به نحوی که همه چیز به معنای حقیقی تا ابد می چرخد و به طور بی پایان برمی گردد و تکرار می شود. من و شما دفعات بی شمار در گذشته عیناً در همین استودیو نشسته ایم و دفعات بی شمار همین گفت و گو را عیناً داشته ایم و باز دفعات بی شمار هم در آینده خواهیم داشت. مردم بزحمت باورشان می شود که نیچه حقیقتاً چنین چیزی گفته باشد.

استرن: بله، ولی حقیقتاً گفته و می خواسته امتحان کند که اگر کسی نظریه اش را جدی بگیرد، چه ممکن است روی بدهد. تصور می کنم این طور باید گفت که بسیاری از اندیشه های نیچه به همین نحو جنبه آزمایشی دارد و این چیزی است که به همه بحث ما مربوط می شود. منظورم این نیست که افکارش جدی یا آمیخته به احساس مسئولیت نیست یا ناچیز و پیش پا افتاده است. غرض این است که در اینجا با کسی مواجهیم که با سرتاسر اندیشه بشر روبروست و نظریات مختلف را بتکرار امتحان می کند. خودش در یکی از نامه هایش می گوید - و به نظر من، این گفته فوق العاده غم انگیز است - که: «احساس می کنم قلمی هستم، قلمی نو» (ظاهراً مقصودش قلمی است از پر [که تازه تراشیده باشند]) «در دست نیرویی برتر که مرا روی تکه ای کاغذ امتحان می کند.» احساس عجیبی است برای کسی که از اراده معطوف به قدرت و ابرمرد طرفداری می کند. اما فکر می کنم او برآستی دستخوش چنین احساسی بوده و اندیشه ای را که درباره تکرار ابدی داشته به این طریق امتحان می کرده است. به گمان من، این اندیشه بیش از آنکه نظریه ای درباره وجود و کل کائنات باشد، نظریه ای اخلاقی است، به این معنا که کردار و اراده و نیت و افکار ما باید آنچنان آمیخته به کرم و بزرگی و بزرگ منشی باشد که بخواهیم و بتوانیم تا ابد بارها و بارها تکرارشان کنیم.

مگی: به رغم همه چیزهایی که گفتیم، این برداشت بناچار انسان را به یاد شرط اساسی کانت می اندازد که هر عملی برای اینکه اخلاقی تلقی شود، باید قابل تسری به عموم باشد. اما تصور می کنم در مورد نیچه بیشتر با این نظریه او خویشاوندی و قرابت داشته باشد که باید بی قید و شرط زندگی را در آغوش بگیریم. اگر شما در هر لحظه بدون دو پهلو گویی و شبهه به زندگی پاسخ مثبت بدهید، حاضر خواهید بود که

بارها و بارها همان کاری را که در آن لحظه می کرده‌اید تکرار کنید و تا ابد همان کار را بکنید و لاغیر.

استرن : صرف نظر از هر نتیجه‌ای که ممکن است دامنگیرتان شود. بله، درست است. به نظر من، عاقلانه نیست که کسی از این حد جلوتر برود و مثل بعضی بخواهد برای اثبات امکان یا عدم امکان تصور تکرار ابدی که به امتحان رسیده، معادلات هندسی یا ریاضی درست کند.

مگی : اصولاً سر تا سر مطلب در واقع از مقوله سخنان مجازی است، این طور نیست؟

استرن : مجاز عظیمی است و البته بسیاری چیزها می‌شود در باره استفاده نیچه از مجاز گفت.

مگی : خواهش می‌کنم شمه‌ای در این باره بفرمایید.

استرن : به نظر من، آن‌طور که ما عادت داریم بسیاری چیزها را به معنای حقیقی بگیریم، خیلی از سخنان نیچه بی معنا از آب در می‌آید. شما قبلاً به سبک نگارش او اشاره کردید که، به نظر من، سبکی فوق‌العاده قوی و مؤثر است. من اگر از خودم بپرسم که چنین انشایی از کجا آمده، تصور می‌کنم باید جواب بدهم از این اختراع یا اکتشاف نیچه آب می‌خورد که او ظاهر آفهمیده چگونه سبک سخنش را در حد وسط بین معانی حقیقی و مجازی الفاظ بگنجاند. این کاری است که بندرت کسی - و مسلماً کمتر کسی از نویسندگان آلمانی قبل از او - توانسته‌است بکند. نیچه در عالم اندیشه، کاملاً راه خودش را دارد. همان‌طور که اشاره کردیم و دیدیم، به تمام سنت‌های غربی حمله می‌کند. اما از جهت نشر نویسی، کسانی بوده‌اند که به او فضل تقدم داشته‌اند، مانند مونتینی^۱ و پاسکال^۲ و لاروشفوکو^۳ که او دلبسته آثارشان است و انشایش از حیث گزیده‌گویی و بیان مطالب در قالب کلمات قصار، از آنها مایه می‌گیرد. و این

۱. Michel Eyquem de Montaigne (۹۲ - ۱۵۳۳). نویسنده فرانسوی. (مترجم)

۲. Blaise Pascal (۶۲ - ۱۶۲۳). دانشمند و ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی. (مترجم)

۳. F. La Rochefoucauld (۸۵ - ۱۶۱۳). نویسنده فرانسوی. (مترجم)

حرفی نیست که فقط من بزنم؛ خودش هم این طور می گوید. سبکی که او در حد وسط بین حقیقت و مجاز بوجود آورده، فوق العاده و استثنایی است و، به نظر من، تنها راه خودداری از سوء تعبیر سخن نیچه این است که ماهیت این سبک را درک کنیم. جمله ای از او عیناً به یادم می آید که شاهدهی بر این معناست. صحبت در این باره است که (به تعبیر هولناک او) در نتیجه «مرگ خدا»، مردم قرن نوزدهم گرفتار محرومیتی وحشت انگیز شده اند. بعد می نویسد: «آدمیان به جای برتاییدن این حال تحمل ناپذیر بیکی و تنهایی، همچنان خدای در هم کوفته خویش را خواهند جست و به خاطر او به مارهای لانه کرده در ویرانه ای که از فرو ریختن او بجای مانده، عشق خواهند ورزید.» ملاحظه کنید این آمیزه را: یک طرف، معانی مجردی مثل «حال» و «بیکی و تنهایی» که به تفکر انتزاعی تعلق دارد و اصولاً خود بحث که بخشی از نظریه ای کلی در باره تاریخ است؛ و طرف دیگر، مارهای براتی که در ویرانه ای که از فرو ریختن خدا بوجود آمده به این گوشه و آن گوشه می خزند. مدار کار او یکی این است و، از این گذشته، خودداری از جلوتر رفتن از این حد و امتناع از قلمفرسایی درباره نظریه ای که پایه این بیان مجازی است.

۱ / مگی: ولی او با این کار، خوانندگان را با مشکل جدی مواجه می کند. در آمیختن شعر و مجاز با مفاهیم عقلی به این معناست که شما هیچ وقت نمی دانید تکلیفتان با او چیست. از سویی، نمی توانید نوشته هایش را بحث های دقیق عقلی تلقی کنید چون در این صورت همه چیز درست در همان نقطه هایی که او به استعاره متوسل شده از هم می باشد. از سوی دیگر، اگر همه چیز را به گفته های شاعرانه تعبیر کنید، غالباً مبهم و محل مناقشه است که مقصود او چیست. اما شاید همین امر ما را به چهارمین موضوع از موضوعات چهارگانه مورد بحثمان برساند. تا به حال باختصار در باره ارده معطوف به قدرت و ابرمرد و نظریه تکرار ابدی صحبت کرده ایم. می ماند این اندیشه نیچه که باید از زندگی درک زیباشناسانه یا هنری داشت. تصور می کنم غرض این است که اگر هیچ چیز - اعم از خدا یا هیچ گونه ملکوت متعالی - خارج از این دنیا وجود نداشته باشد، زندگی هم هیچ مقصود و هدفی خارج یا فراسوی خودش نخواهد

داشت، و هر معنا و توجیهی که بخواهد داشته باشد باید از درون خودش بترآورد. زندگی صرفاً به خاطر خودش وجود دارد و اهمیت و معنایش فقط در خودش است و، بنا به کلیه این دلایل، مانند يك كار عظیم هنری است.

استرن : بله، بدون شك و به طور منصفانه این تقریباً همان چیزی است که او در نظر دارد. نیچه در اولین کتابش، *ذایش تراژدی*، سه بار این جمله را تکرار می کند که: «وجود انسان و جهان تنها در مقام يك پدیدار هنری تا ابد توجیه پذیر است.» جمله، جمله ای پیچیده است و من خیال ندارم وارد همه جزئیاتش بشوم. ولی آنچه نیچه حقیقتاً می خواهد بگوید این است که عظمت یونانیان قدیم پیش از سقراط در تراژدیهایشان بود. از طریق این تراژدیها بود که با بدترین جنبه های زندگی بشری - با زودگذری و ناپایداری و پوسیدگی زندگی انسان و با وابستگی آن به نیروهای بزرگتر از خود آدمی - روبرو می شدند و بالاترین توفیقشان این بود که می توانستند از تار و پود این امور، قصه و داستان و تراژدیهای اینچنین شگفت انگیز بسازند. نیچه وسعت ترین و کیهانی ترین مصادیق را به این معنا می دهد و مثل شکسپیر که گاهی از این گونه سؤاها می کرد، می پرسد: آیا این جهان باید جدی گرفته شود یا سر تا سر چیزی نیست مگر يك بازی عظیم، يك نمایش بزرگ، نمایشنامه ای که ما نه بازیگرانش را می شناسیم و نه می دانیم برای که به صحنه آمده است؟ اگر توجیهی وجود داشته باشد - و دقت کنید: عیناً می گوید «توجیه» که از مصطلحات حقوق است و در این متن لفظ بسیار لغزنده ای است - اگر توجیهی وجود داشته باشد برای اینکه چرا انسان در این دنیا وجود دارد و چرا چنین است که هست، شاید این هم فقط جزئی از همان نمایشنامه عظیم کیهانی باشد. بخش بزرگی از افکار نیچه و بعضی از جالب ترین و بزرگترین اندیشه هایش صرف این می شود که ببیند توجیه هنری وجود بشر چیست.

مگی : پس ملاحظات هنری و زیباشناختی در بیش از يك سطح با جوهر اندیشه نیچه جوش می خورند. به نظر من، شك نیست که به همین دلیل او چنین تأثیر عظیمی در هنرمندان آفریننده داشته است. چون رشته

تخصصی شما ادبیات تطبیقی است، بسیار جالب توجه خواهد بود که در خاتمه این بحث، چند کلمه‌ای در باره چگونگی تأثیر نیچه در شاعران و نویسندگان آفریننده بفرمایید.

استرن: همان سه نفری را می‌گیریم که خودتان اسم بردید: ییتز و شا و لارنس. اولین باری که ییتز چیزی از نیچه خواند در کتاب کوچکی شامل گزیده‌هایی از آثار نیچه بود، به ترجمه کسی به نام جان کامن^۱ که برای مترجم نیچه اسم بسیار نامناسبی است^۲. از ۱۹۰۲ به بعد که ییتز با نوشته‌های نیچه آشنا می‌شود، در لحن عمومی و برخورد شعریش تغییرات واضح بوجود می‌آید. شعر کمی احساساتی و کمی شهوت‌انگیزش که گرایش‌هایی به تبه‌گنی مخصوص آثار «پایان قرن» نشان می‌دهد، دگرگون می‌شود. دوره بزرگ شاعری ییتز - یا چنانکه خودش گفته، شعر خاك و خونش - تحت تأثیر شدید نیچه و تحت تأثیر تلاش‌هایش برای درك بعضی از مسائلی که قبلاً مورد بحث ما بود، از آن به بعد می‌آید. تأثیر نیچه در برنارد شا به طرز دیگری است و بیشتر به حوزه حیات و قلمرو «نشاط حیاتی» که پیشتر به آن اشاره کردم مربوط می‌شود - یعنی قلمرو سیر بی‌امان و بی‌رحم زندگی که توجیهش در خودش است. در مورد لارنس، تأثیر نیچه در قالب مسأله صداقت و «اصالت» ظهور می‌کند. البته اصالت [یا «خود بودن»] آن‌طور که برای لارنس متصور است، بسیار با آنچه نیچه در نظر داشته است تفاوت می‌کند: نزد لارنس دارای کیفیت اجتماعی و جنسی است، در حالی که نیچه به هیچ‌یک از این دو عامل چندان اعتنا بی ندارد. لارنس از همسرش، فریدا^۳، شناختی درباره نیچه بدست آورد و، با اینهمه، عمیقاً تحت تأثیر او قرار گرفت. لارنس رمانی دارد به نام مردی که مرد^۴ که در اواخر عمرش نوشته شده و قصه مسیح است و، به نظر من، داستان

1. John Common

۲. یکی از معانی «کامن» در انگلیسی، «عام» یا «عامی» است. «جان» نیز در کشورهای انگلیسی زبان، از نام‌های بسیار متداول است. ترکیب دو نام «جان» و «کامن» واقعاً پیش پا افتاده از کار در می‌آید! (مترجم)

3. Frieda

4. D. H. Lawrence, *The Man Who Died*.

مزخرفی است. این داستان مستقیماً از مساعی نیچه مایه می‌گیرد که می‌خواست از دید يك روانشناس به شخصیت مسیح نگاه کند. بعد، وقتی از انگلستان به بقیۀ اروپا می‌رویم، می‌بینیم در آنجا هم پیراندلو^۱ و توماس مان و آندره مالرو^۲ و خیلی از نویسندگان دیگر بشدت از نیچه متأثر بوده‌اند و به این تأثیر اذعان داشته‌اند. استریندبرگ^۳ از طریق دوستی مشترك با نیچه مكاتبه می‌کرد. نیچه در ۱۹۰۰ مرد، و لسی بعد از مرگ هم اسطوره نیچه همچنان منشأ تأثیر عظیم بود. البته عواملی مانند گزیده‌گویی و بیان مطالب در قالب کلمات قصار و زیبایی و جاذبۀ استثنایی استعاره‌ها و ایجاز کلام نیچه را هم باید به آنچه گفتیم اضافه کنیم. اهل ادب معمولاً دوست ندارند کتابهای سنگین بخوانند و کلمات قصار را بیشتر می‌پسندند. همه این عوامل به سود نیچه تمام می‌شود.

مگی: يك مسأله دیگر هم باقی است که تصور نمی‌کنم بتوانیم بحثمان را بدون مطرح کردنش خاتمه بدهیم و آن مسأله پیوستگی پیدا کردن نیچه با نازیسم در ذهن مردم است. نازیها همان‌طور که واگنر را به عنوان موسیقیدان حزب غصب کردند، نیچه را هم به عنوان فیلسوف حزب به خودشان اختصاص دادند و، به عبارت بهتر، دزدیدند. این کار از آن زمان به بعد، نام این دو نایفه را نزد بسیاری از مردم لکه‌دار کرده است. آیا، به نظر شما، پیوستگی دادن نیچه به فاشیسم عادلانه بوده یا غیر عادلانه؟

استرن: فکر می‌کنم این پیوستگی و تداعی تا حدی ناگزیر است - منتها بیشتر به فاشیسم تا به ناسیونال سوسیالیسم. موسولینی وسیعاً آثار نیچه را خوانده بود و وقتی در ۱۹۳۸ در گردنۀ برنر^۴ با هیتلر دیدار می‌کرد، پیشوای آلمان نسخه‌ای از مجموعه آثار نیچه

۱. Luigi Pirandello (۱۸۶۷ - ۱۹۳۶). نمایشنامه‌نگار و رمان‌نویس

ایتالیایی. (مترجم)

۲. André Malraux (۱۸۷۶ - ۱۹۰۱). نویسنده فرانسوی. (مترجم)

۳. August Strindberg (۱۸۶۹ - ۱۹۱۲). بزرگترین نویسنده سوئدی

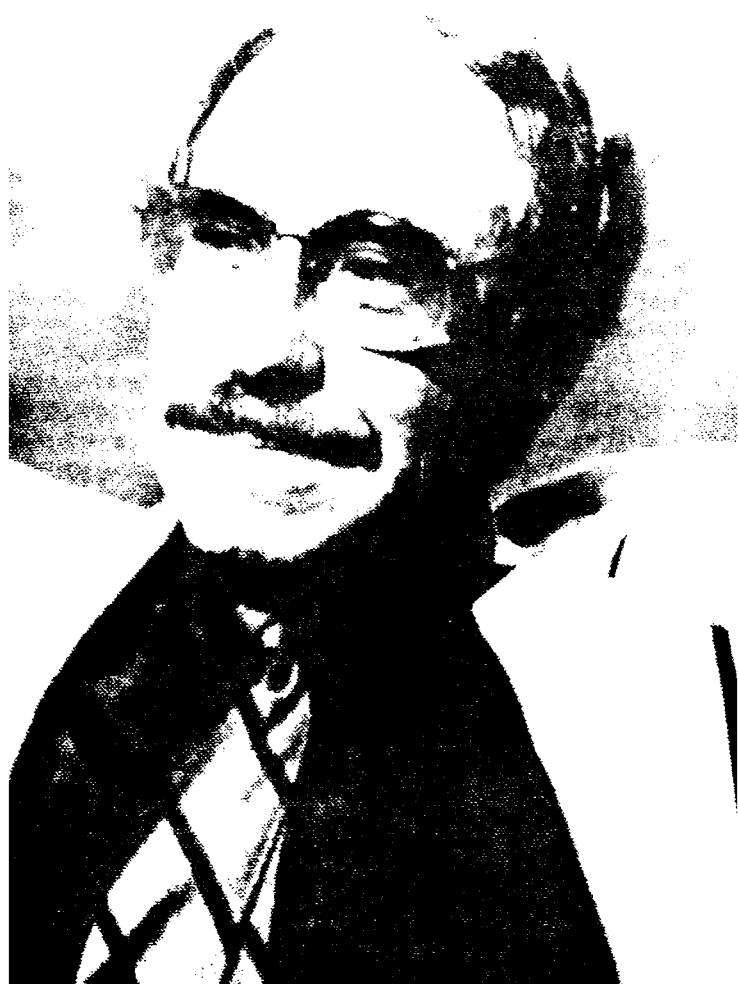
در عصر جدید، صاحب رمانها و نمایشنامه‌های متعدد. (مترجم)

4. Brenner Pass

را به او هدیه کرد. هیتلر احتمالاً بیش از چند جمله از نیچه به گوشش نخورده بود (یعنی مسلماً عبارت «اراده معطوف به قدرت» را بلد بود) ولی شاید هرگز چیزی از آثار او را نخوانده بود. تصور می‌کنم اتهام پیوند با نازیسم از بعضی جهات موجه است. بگذارید این‌طور بگوییم: تا جایی که بشود گفت این احزاب قائم به روشنفکرانشان بودند و روشنفکران به گونه‌ای ایده‌ئولوژی مخلوط و مغشوش اتکا داشتند، نیچه هم سهمی در قضیه داشت. اما در عین حال باید قویاً تأکید کرد که بسیاری چیزها - چیزهای براتب مهمتر - در نیچه هست که از نظر این دار و دسته - یا برای اینکه واضح گفته باشیم، از نظر این گنگسترها - کفرگویی محض است. خویشتن‌داری و جهاد با نفس و دست پیدا کردن به ارزشهای والایی مثل کرم و بلندنظری و بزرگ‌منشی به نحوی که قبلاً تشریح کردیم، هیچ کدام چیزی نیست که با ایده‌ئولوژیهای کشتارگر مولود رایش سوم، یا پیش از آن در میان ایتالیاییها، کوچکترین ارتباطی داشته باشد.

مگی : بر مبنای این واقعیت که شما اینهمه از عمرتان را صرف مطالعه و نوشتن درباره نیچه کرده‌اید، پر واضح است که معتقدید این کار، به‌رغم هر نارسایی و کمبودی که ممکن است در او وجود داشته باشد، دارای ارزش عظیم است.

استرن : بله، به نظر من شك نیست که این کار بسیار پر ارزش است، البته به شرط اینکه کسی به امید پیدا کردن داروی همه دردها به آن نپردازد، بلکه بخواهد پی ببرد که انسانها چه از دستشان بر می‌آید و حد امکانات بشری چیست و آدمی قادر به درك چه چیزهاست و چه چیزها را می‌تواند فقط از درون خودش بیافریند.



هوسرل و هایدگر و فلسفه جدید اصالت وجود

گفت و گو با
هیوبرت دریفوس

مقدمه

مگی: یکی از فلاسفه‌ای که در اوایل قرن بیستم فعالیت می‌کرد و اهمیتش به مراتب بیش از آن است که از شهرتش خارج از حوزه فلسفه برمی‌آید، مردی آلمانی به نام ادموند هوسرل بود که در ۱۸۵۹ متولد شد و در ۱۹۳۸ درگذشت. به تصدیق همه، شاهکار هوسرل کتابی است موسوم به تحقیقات منطقی^۱ در دو جلد که در ۱۹۰۰ و ۱۹۰۱ منتشر شد. از نوشته‌های دیگرش، کتاب تصورات^۲ بخصوص در خور ذکر است که در ۱۹۱۳ به چاپ رسید. رهیافت اساسی هوسرل این بود که برای همه ما یک چیز وجود دارد که بدون هیچ شبهه‌ای به آن یقین داریم و آن آگاهی ماست. بنا بر این، اگر بخواهیم بنای معرفت یا شناختمان را بر شالوده‌ای پی‌بریزیم که مثل سنگ محکم باشد، باید از آنجا آغاز کنیم. واضح است که تا اینجا هوسرل با دکارت همعقیده است. منتها همینکه این آگاهی را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم همیشه آگاهی به چیزی است و جز این نمی‌تواند باشد. آگاهی باید آگاهی به چیزی باشد و ممکن نیست خودش بتنهائی بدون اینکه متعلق داشته باشد [یا به چیزی تعلق بگیرد]، به عنوان یکی از حالت‌های ذهن یا نفسانیات وجود داشته باشد. از این گذشته، عملاً می‌بینیم که هرگز نمی‌توانیم هنگام حصول تجربه، بین حالت آگاهی و آنچه آگاهی به آن تعلق می‌گیرد تمیز بگذاریم. مفهوماً می‌توانیم چنین فرقی بگذاریم، ولی هر قدر هم توجه به خرج بدهیم، این دو در تجربه از هم قابل تمیز نیستند. هوسرل در اینجا با هیوم همعقیده می‌شود ولی بعد

1. Edmund Husserl, *Logical Investigations*.

2. E. Husserl, *Ideas*.

دست به کار بدیعی می‌زنند. شکاکان از قدیم همیشه چنین استدلال کرده‌اند که ما هیچ گاه ممکن نیست بدانیم که آنچه آگاهی ما به آن تعلق می‌گیرد، آیا مستقل از اینکه به تجربه در بیاید جدا از ما هم وجود دارد یا نه، و بحث در این باره، صدها و بلکه هزاران سال بشدت ادامه داشته‌است. هوسرل می‌گوید به هر حال مطلقاً شکی نیست که آنچه آگاهی ما به آن تعلق می‌گیرد، به عنوان متعلق آگاهی نزد ما وجود دارد، صرف نظر از هر مقام وجودی دیگری که داشته یا نداشته باشد و، بنا بر این، می‌توانیم از همین حیث، بدون قائل شدن به هیچ فرضی نفیاً یا اثباتاً، درباره وجود مستقل آن نیز تحقیق کنیم. وانگهی، از آنجا که به هیچ چیزی اینچنین مستقیماً و بدون واسطه دسترسی نداریم، در وضعی هستیم که آنچه را آگاهی به آن تعلق می‌گیرد بهتر از هر چیز دیگری بشناسیم و این تحقیق را کاملاً مستقل از مسائل حل‌نشده درباره وجود جداگانه موضوع تحقیق انجام بدهیم. فلاسفه می‌توانند اینگونه مسائل را بسادگی کنار بگذارند (یا، با اصطلاح، بین دو هلال [یا در پیرانتز] قرار بدهند) و، در نتیجه، به جای اینکه تا ابد در همان بن‌بست همیشگی گیر کنند، به پیشرفتهای سریع و ارزنده نائل شوند.

هوسرل، به این ترتیب، مکتب جدیدی در فلسفه به منظور تحلیل منظم آگاهی و آنچه آگاهی به آن تعلق می‌گیرد تأسیس کرد به نام مکتب پدیدارشناسی^۱. تا امروز یکی از معانی اصطلاح «پدیدارشناسی»، تحلیل هر چیزی بوده‌است که به تجربه در بیاید، صرف نظر از اینکه آیا امور به هیچ مفهومی به طود عینی همانگونه باشند که مورد تجربه قرار می‌گیرند یا نباشند. البته تجربه مستقیم، نه تنها اشیاء مادی، بلکه خیلی از انواع امور انتزاعی را هم در برمی‌گیرد، و نه فقط اندیشه‌ها و دردها و عواطف و خاطرات خود شخص، بلکه موسیقی و ریاضیات و بسیاری چیزهای دیگر را هم شامل می‌شود. اما همیشه و در همه این موارد، مسأله وجود مستقل امر مورد نظر در پیرانتز یا بین دو هلال گذاشته می‌شود و خود آن صرفاً به عنوان محتوای آگاهی که هیچ شکی در باره‌اش

نیست، مورد تحقیق قرار می گیرد.

یکی از پیروان هوسرل به نام مارتین هایدگر، در ۱۹۲۷ کتابی به نام هستی و زمان^۱ انتشار داد که به هوسرل اهدا کرده بود و با این نوشته، راه مستقلی در پیش گرفت. هستی و زمان سرچشمه فلسفه اصالت وجود [یا اگزیستانسیالیسم] در قرن بیستم شد، هرچند هایدگر هرگز میل نداشت که به او برچسب اصالت وجودی [یا اگزیستانسیالیستی] بزنند. البته او در عمر درازی که کرد و تا سال ۱۹۷۶ که در هشتاد و شش سالگی مرد، انبوهی از آثار فلسفی غالباً مؤثر و پرنفوذ بوجود آورد، اما شاهکارش تا آخر، هستی و زمان بود. سایر متفکران اصالت وجودی [یا اگزیستانسیالیست]، بخصوص ژان پل سارتر، بیش از هایدگر نزد عامه مردم شهرت بهم رساندند و بیش از او در راه ترویج اندیشه های اصالت وجودی بیرون از چار دیوار فلسفه دانشگاهی کوشیدند، ولی استاد مسلمشان همیشه هایدگر بود. حتی عنوان مهمترین کتاب فلسفی سارتر، هستی و نیستی^۲ (چاپ ۱۹۴۳) تلویحاً کنایه ای به هستی و زمان در بر دارد و حاکی از اذعان به تأثیر هایدگر است.

پس اینجا برمی خوریم به سیر تحولی روشن و مشخصی در فلسفه که از هوسرل به هایدگر می رسد و از هایدگر به سارتر. شاید از یک چهره دیگر هم جا داشته باشد ذکر بکتیم و آن موريس مرلو-پونتی است که در ۱۹۴۵ کتاب مهمی به نام پدیدارشناسی ادراک حسی^۳ انتشار داد. سارتر و مرلو-پونتی زمانی با هم دوستان صمیمی بودند و مشترکاً مجله له قان مددن^۴ را تأسیس کردند و سردبیری آن را برعهده داشتند. اما مرلو-پونتی عمر دراز نکرد و در ۱۹۶۱ در پنجاه و سه سالگی در گذشت. از پروفیسور هیوبرت دریفوس^۵، استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، دعوت کرده ام که با من در بحث در باره این جریان عمده فلسفی شرکت کند.

1. Martin Heidegger, *Being and Time*.

2. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*.

3. Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception*.

4. *Les Temps Modernes*.

5. Hubert Dreyfus

بحث

مگی : در ابتدای کلام گفتم که هوسرل بیرون از دایره فلسفه دانشگاهی، چندان شناخته نیست. ممکن است برای آغاز بحث توضیح بدهید که چگونه کسی که اینقدر عموماً کم شناخته شده است، در خود فلسفه چنین اهمیتی دارد؟

دریفوس : هوسرل به دلیل واکنشی که نشان داد اهمیت پیدا کرد و در واقع به منزله نقطه اوج کل یک سنت فلسفی بود، یعنی سنت دکارت که پیروانش مناسبات انسان با جهان را در قالب رابطه بین فاعل شناسایی و مورد شناخت، یا ذهن و عین، لحاظ می کردند. در حقیقت، هوسرل خودش را نقطه اوج سراسر فلسفه از افلاطون به بعد می دانست، چون فکر می کرد اساس تردیدناپذیری کشف کرده که قابلیت فهم هر چیزی را می شود بر آن پی ریزی کرد. به مناسبت مقامی که هوسرل به این وجه برای خودش قائل شده است، نقشی دارد مشابه نقش هگل به دلیل مقامی که او هم برای خودش به عنوان نقطه اوج فلسفه اصالت معنا [یا ایده آلیسم] قائل بود. کرکه گور زیر لوای تفکر وجودی بر هگل شورید و تفکر وجودی به فلسفه اصالت وجود [یا اگزیستانسیالیسم] متحول شد. مارکس زیر پرچم مادیت دیالکتیکی [یا ماتریالیسم دیالکتیک] در برابر هگل بلند شد. هوسرل هم به همین نحو برای خودش مقامی دست کم به عنوان نقطه اوج مکتب دکارت قائل است (کما اینکه اسم آخرین کتابش را تأملات دکارتی^۱ گذاشته است). از برکت وجود او بود که متفکرانی مانند هایدگر و مرلو-پونتی موفق شدند

محدودیت‌های آن مکتب فلسفی را تشخیص بدهند و بر ضد آن طغیان کنند. فلسفه قرن بیستم اروپا [به‌استثنای انگلستان] فقط با مراجعه به هوسرل قابل فهم است.

مگی : در سخنانی که من در مقدمه این بحث گفتم، فقط مجال داشتم که خطوط کلی رهیافت هوسرل را اجمالاً ترسیم کنم. اما تصور می‌کنم حالا دیگر به‌چیزی کمی دندان‌گیرتر احتیاج داشته‌باشیم. ممکن است در باره آنچه من گفتم کمی بیشتر توضیح بدهید؟

دریفوس : اساس فکر هوسرل این بود که ذهن [یا شناسنده] باید از جنبه خاصی به سوی عین [یا مورد شناخت] جهت پیدا کند. مثلاً من آن میز را چیزی ادراک می‌کنم که از بالا دیده‌می‌شود. از این گذشته، می‌توانم میز را به یاد بیاورم، اعتقادات و خواسته‌هایی درباره‌اش داشته باشم، الی آخر. به‌استثنای مثلاً سردردی که می‌گیرم یا خلق و حالتی که پیدا می‌کنم، هر محتوای ذهنی دیگرم جهت داده‌می‌شود. حرف هوسرل این بود که این جهت‌یافتگی^۱ خصوصیتی است منحصر به‌ذهن. در همه عالم جز ذهن هیچ چیز دیگری نیست که به‌سوی چیزی بیرون از خودش جهت پیدا کند.

مگی : ولی اینجا نکته اسرارآمیزی وجود دارد. فرض کنید من راجع به‌مسأله‌ای در نجوم فکر می‌کنم؛ چگونه ممکن است آنچه در مجموعه من می‌گذرد، مناسبت مفید معنایی با کهکشانهای دور دست داشته‌باشد؟

دریفوس : خود هوسرل هم عقیده داشت که این یکی از پدیده‌های شگفت‌انگیز است و عمرش را صرف این کرد که از این مسأله سر در بیاورد. پیروان مکتب مورد بحث، این «دربارگی»^۲ محتوای ذهن را «حیث التفاتی»^۳ می‌گویند، نه به‌دلیل اینکه مربوط به قصد و اراده ماست^۴،

1. directedness

۲. aboutness. یا به‌بیان روشنتر «درباره چیزی بودن». (مترجم)

۳. یعنی از حیث التفات و توجه به‌چیزی. (مترجم)

۴. واژه intention اصلاً به‌معنای کشاندن و رساندن و در انگلیسی میانه به معنای توجه و التفات به‌چیزی بوده‌است. امروزه به‌معنای قصد و اراده و هدف است. توضیح‌گوینده به‌مناسبت ابهام این واژه در زبان انگلیسی است. (مترجم)

بلکه به دلیل ارتباطش با جهت یافتگی. هوسرل می‌گفت باید نوعی محتوا در ذهن باشد که این دربارگی یا جهت‌یافتگی را توجیه کند. این چیز موجود در ذهن (که او اسمش را «محتوای التفاتی»^۱ گذاشته بود)، به عقیده او، مانند وصف واقعیت بود که شخص به برکت آن می‌توانست چیزی را از جنبه خاصی به حس ادراک کند و بخواند و به یاد بیاورد، الی آخر. کسی که این «حیث التفاتی» را به صورت یکی از مباحث اصلی فلسفه در آورد، هوسرل بود.

معنی: هوسرل از این بیانی که در باره جهت‌یافتگی ذهن کرد، چه فایده‌ای برد؟

در یفوس: بنای فلسفی آنچنان پیچیده و جامعی از آن ساخت که شگفت آور بود - آنقدر با ابهت و فراگیر که انسان طبیعتاً می‌خواهد در مقابلش عکس‌العمل نشان بدهد. هوسرل بحق معتقد بود که از نظر شرحی که راجع به حیث التفاتی می‌دهد، مهم نیست که میزی در خارج وجود داشته باشد یا نه، و میز را می‌تواند میان دو هلال [یا در پرانتز] بگذارد. حتی همه دنیا را می‌تواند بین دو هلال بگذارد. تنها چیزی که باید مطالعه کند این واقعیت است که وجود میز را در دنیای خارجی اشیاء و اعیان مسلم می‌گیرد. به این ترتیب، او دست به کاری می‌زند که اسمش را «احاله به شیوه پدیدار شناسی»^۲ می‌گذارد [یعنی همه چیز را به پدیدارها برگرداندن یا احاله کردن]. در باره محتوای التفاتی [ذهن] خودش تأمل می‌کند، و این کار اساس و آغازی تردیدناپذیر در اختیارش می‌گذارد. قضیه فقط این نیست که هوسرل برای مسلم گرفتن اینکه میزی در دنیای خارج وجود دارد، نوعی دلیل تجربی یومیه در دست داشته باشد. به قول خودش، دلایل تردیدناپذیر را خودش ایجاد می‌کند. وقتی مسلم می‌گیرد که میزی در خارج وجود دارد، می‌داند که مسلم می‌گیرد که میزی در خارج وجود دارد. چاره دیگری ندارد. هیچ چیزی ممکن نیست اینچنین بدیهی باشد. ممکن نیست او در این باره بخطا برود. دوم اینکه او امکان پیدا کرد این محتوای التفاتی بدیهی را اساس مطلق

برای همه چیزهای دیگر قرار بدهد. هوسرل معتقد بود که هیچ کس نمی‌تواند تجربه‌ای از چیزی - خواه موسیقی، خواه سایر افراد، خواه میز و خواه، به قول شما، کهکشانها - حاصل کند مگر به برکت محتوای ذهنی جهت‌یافته خودش. بنا بر این، او فکر می‌کرد حق دارد ادعا کند که بنیاد تردیدناپذیر هرگونه فهمی را پیدا کرده‌است. مانند کانت، مدعی این کشف بود که برخوردن هرکسی به هرچیزی به چه شرطی امکان‌پذیر می‌شود؛ و مانند دکارت، مدعی بود که دلیل مستقیم در دست دارد، نه صرفاً حجت‌های استعلایی^۱. او به کشف همه این امور به این وسیله موفق شد که تشریح کرد فاعل شناسایی یا ذهن خودبسنده و خودآگاه به چه نحو به سوی عین یا مورد شناسایی جهت پیدا می‌کند.

مگی : و همانطور که گفتید او با این کار، به نقطه اوج سنت فلسفی دکارت و هیوم و کانت رسید که پیروانش موقعیت بنیادی بشر را موقعیت ذهن شناسنده در جهانی از اعیان یا موارد شناسایی می‌دانستند. ولسی هایدگر در برابر همین برداشت بنیادی شروع به ابراز واکنش کرد، این‌طور نیست؟

دریفوس : درست است. هوسرل سنت فلسفی دکارت را به آنچنان درجه‌ای از وضوح و قدرت رسانید که هایدگر ناچار شد بپرسد آیا این رابطه ذهن و عین؟ یا فاعل و مورد شناسایی، برآستی و صفی کافی و وافی از مناسبات ما با چیزها بدست می‌دهد؟ آیا نحوه اساسی برخورد ما با چیزها و مردم نیاز به تجربه ذهنی دارد؟ هوسرل اتصالاً تکرار می‌کرد که باید پدیدارشناسی کنیم و بگذاریم هر چیز آنگونه که فی‌نفسه هست خودش را نشان بدهد. اما هایدگر وقتی نگاه می‌کرد که مردم چگونه با چیزها رابطه دارند، می‌دید که این رابطه معمولاً نسبت ذهن با عین، یا فاعل شناسایی با مورد شناسایی، نیست، و توجه و آگاهی هیچ نقش واجبی در این میان ندارد. ولی این بسیار عجیب بنظر می‌رسد. چطور چنین چیزی ممکن است؟ خوشبختانه هایدگر مهارتی برای پیدا کردن مثالهای ساده داشت و نمونه‌ای که در این مورد انتخاب کرد، چکش زدن بود. وقتی يك

استاد نجار سرگرم چکش زدن است، اگر چکش درست کار کند و خود او هم واقعاً در کارش استاد باشد، چکش برایش [از فرط وضوح] نامحسوس می‌شود. دیگر او ذهن یا شناسنده‌ای نیست که به‌سوی عین یا مورد،

۱. در اصل: transparent = شفاف. خوانندگان را متوجه می‌کنیم که واژگان فلسفی هایدگر به‌منتها درجه غریب و نامأنوس و گاهی حتی وحشی است. شاید در میان فلاسفۀ غرب کسی یافت نشود که اینچنین نه تنها به مصطلحات فلسفه، بلکه اساساً به‌عرف زبان پشت‌پا زده‌باشد. برتراند راسل می‌نویسد زبان در نوشته‌های هایدگر دیوانه شده است:

B. Russell, *Wisdom of the West* (1959), p. 396.

جرج استاینر که زبان مادری خودش نیز آلمانی است و یکی از بهترین مساعدترین تفسیرها را درباره‌ی فلسفۀ هایدگر نوشته، اذعان دارد که حتی بسیاری از آلمانی‌زبانهای تحصیلکرده و آشنا با فلسفه نیز از فهم بخش اعظم سخنان هایدگر عاجزند. همین شخص می‌نویسد که هایدگر معتقد بود کوشش برای ترجمۀ آثارش به‌زبانهای دیگر ضایع و بی‌هوده است. ثنودور آدورنو و گونترگراس - به‌ترتیب دو تن از بزرگترین فیلسوفان و داستان‌نویسان معاصر آلمانی - که به‌دشوارنویسی معروفند، هر دو سخت به‌هایدگر به‌دلیل بلایی که بر سر زبان آلمانی آورده‌است، تاخته‌اند. استاینر می‌نویسد بیان فلسفۀ هایدگر به‌آلمانی بسیار دشوار و به‌انگلیسی تقریباً ناممکن است.

G. Steiner, *Heidegger* (1978), pp. 16 - 19.

در چنین حالی، وضع کسی که شرح فلسفۀ او را از انگلیسی به‌فارسی برمی‌گرداند البته معلوم است. در ترجمۀ این قسمت از کتاب دو راه پیش پای ما بوده: یا می‌بایست واژه‌های اختراعی هایدگر را تحت لفظی ترجمه کنیم و در قید این نباشیم که کسی می‌فهمد یا نه؛ یا می‌بایست برای اینکه مطلب هر چه بیشتر قابل فهم باشد چنین الفاظ و عبارات را با توجه به‌حاصل معنا به‌فارسی برگردانیم. راهی که برگزیده‌ایم آمیزه‌ای از این دو شق بوده‌است. تا حد امکان کوشیده‌ایم به‌اصل وفادار بمانیم ولی در دو سه مورد هم بناچار کمی تقریبی عمل کرده‌ایم. مثلاً در مورد واژه transparent اگر می‌خواستیم عیناً ترجمه کنیم، می‌بایست بنویسیم: «چکش برایش شفاف می‌شود» که دست‌کم در فارسی بی‌معناست. بنا براین، با توجه به‌مراد نویسنده و اینکه غرض از شفاف‌شدن این است که چکش به‌چشم نیاید یا حس نشود، «نامحسوس» نوشته‌ایم. در موارد مشابه دیگر نیز به‌خواننده آگاهی می‌دهیم تا در عین توجه به‌تغییر لفظ، معنا را بهتر درک کند. (مترجم)

یعنی چکش، جهت پیدا کرده است. اصلاً لازم نیست در باره چکش فکر کند. ممکن است توجهش به میخ باشد یا، اگر واقعاً ماهر باشد و میخ خوب فرو برود، لازم نباشد حتی به میخ هم توجه کند. ممکن است درباره ناهار فکر کند یا با نجار دیگری حرف بزند و، در عین حال، به چکش زدن به وجه «تمشیت یا کار پیرایی»^۱ نامحسوس ادامه بدهد. هایدگر به اینگونه کار پیرایی ماهرانه یومیه «فهم بدوی یا اصلی»^۲ می گوید و اسم چیزهایی را که به این نحو با آنها برخورد می کنیم، «دم دستی»^۳ می گذارد. وقتی نگاه می کنیم که چگونه به این شیوه دم دستی با اشیاء بسرمی بریم، می بینیم به هیچ وجه ذهن یا فاعل شناسایی خودآگاهی در کار نیست که به سوی عین یا مورد شناسایی مستقلاً جهت پیدا کرده باشد.

مگی: بین این نظر و رهیافت سنتی در فلسفه آنچنان تضاد عمیقی وجود دارد که فکر می کنم برای حصول اطمینان از روشن شدن قضیه، ارزش داشته باشد دوباره مروری بر رئوس مطالب بکنیم. از دکارت به بعد، فلاسفه همیشه انسان را ذهن یا شناسنده ای در دنیایی مرکب از موارد شناسایی یا اعیان تلقی می کردند و، به این جهت، مسائل محوری فلسفه را مسائل مربوط به ادراک حسی و شناخت می دانستند. مسأله این بود که چگونه من به عنوان شناسنده، شناختی از اعیان و اشیایی که دنیا مرکب از آنهاست پیدا می کنم؟... آیا چنین شناختی هرگز ممکن است به مرتبه یقین برسد؟... چنین یقینی بر چه پایه ای استوار است؟... و قس علیهذا. هایدگر می گوید که پایه همه اینگونه پرسشها، تصورات غلط است. یا، برای اینکه دقیقتر گفته باشیم، او اذعان دارد که طرح چنین سؤالاها ممکن است در مرتبه ثانوی موجه باشد، ولی می گوید تصور عمیقاً غلطی است که کسی این قبیل مسائل را مهمتر از هر مسأله دیگری تلقی کند. به عقیده او، ما آدمیان در وهله اول و به عادی ترین وجهی که هستیم، نه فاعل شناسایی و ذهنیم، نه تماشاگر و ناظر که با یک پنجره

1 coping 2. primordial understanding

۳. ready-to-hand. یا «دم دست». خوانندگان را توجه می دهیم که چنانکه از جمله بعد می توان دید، این صفت، هم به اینگونه چیزها اطلاق می شود و هم به شیوه برخورد ما با آنها. (مترجم)

شیشه‌ای نامریی از جهان موارد شناسایی یا اشیایی که در آن به سر می‌بریم، جدا شده‌باشیم. چنین نیست که از واقعیت خارجی معینی که «آنجا بیرون از ماست» جدا باشیم و بعد بخواهیم آن واقعیت خارجی را در مقام چیزی مطلقاً غیر از خودمان بشناسیم و با آن رابطه برقرار کنیم. بعکس، جزء لاینفک آن واقعیتیم و از روز اول در درونش هستیم و با آن دست و پنجه نرم می‌کنیم و امور را تمشیت می‌دهیم. در نتیجه، به هیچ مفهوم اولی و بدوی نمی‌شود گفت به نحوی که فلاسفه از قدیم به ما نگاه می‌کرده‌اند، «فاعل ناظر» یا «موجوداتی شناسنده» ایم. خصلت ما این است که موجوداتی کارپیرا - یا حتی شاید بشود گفت - موجوداتی موجودا باشیم. موجوداتی هستیم در جهانی از هستی و جدا نشدنی از آن؛ وجودهایی هستیم در دنیایی موجود و همان دنیا را مبدأ قرار می‌دهیم.

دریفوس: درست است. گیلبرت رایل^۲ در نقدی که بر هستی و زمان نوشت، مطلب را بسیار خوب بیان کرد. رایل، هم بر هستی و زمان نقد نوشت و هم بر تحقیقات منطقی هوسرل. او عقیده داشت که این دو کتاب هر دو مهمند، اما هایدگر متوجه چیزی شده که بخصوص جالب توجه است. رایل «شناختن^۳» را که همیشه از قدیم مورد توجه بوده، از «بلدبودن^۴»، یعنی همان چیزی که، به نظر او، هایدگر تشریح کرده، فرق گذاشته‌است. قضیه فقط این نیست که هایدگر مدعی اولویت فعالیت عملی است. پیروان مسلک اصالت عمل^۵ هم همین ادعا را کرده‌اند. هایدگر «بلدیهایی عملی استادانه و یومیه را به نحوی به روش پدیدارشناسی تحلیل می‌کند که دیگر به هیچ وجه نیازی به رجوع به حقایق ذهنی یا نفسانیاتی مانند خواستن و اعتقاد ورزیدن و تبعیت

1. being beings

۲. Gilbert Ryle. فیلسوف معاصر انگلیسی و صاحب کتاب معروفی به نام

مفهوم ذهن. (مترجم)

3. knowing-that

4. knowing-how

۵. pragmatists. برای آگاهی از اصول عقاید ایشان، رجوع کنید به فصل

بعد. (مترجم)



ادموند هوسرل (۱۸۵۹-۱۹۳۸)

از فلان قاعده و امثال آن و، بنا بر این، به محتوای التفاتی آنها نیست. هوسرل سعی می‌کرد چکش‌زدن را هم در همان رابطه ذهن و عین که در مورد فعالیت‌های نفسانی الگو قرار داده بود، جذب کند. حرف هوسرل این بود که من پیش از استفاده از چیزی به عنوان چکش، اول باید آن را چکش بدانم. هایدگر می‌گفت که حتی برداشتن چکش هم ممکن است «نامحسوس» باشد. مثال نقضی او برای شاگردانش به این مضمون بود که: «وقتی می‌خواهید وارد کلاس بشوید، باید دستگیره در را بچرخانید. اما دستگیره را حس نمی‌کنید؛ می‌دانید که دستگیره است؛ معتقدید که برای وارد شدن به کلاس باید دستگیره را بچرخانید؛ دست می‌برید که آن را بچرخانید، الی آخر. تنها چیزی که ما مشاهده می‌کنیم این است که شما سر کلاس هستید و می‌دانیم که بدون چرخاندن دستگیره، نمی‌توانستید اینجا باشید. خود شما هیچ خاطره‌ای از این کار ندارید، زیرا کل این فعالیت بقدری نامحسوس بوده که به‌ضمیر آگاهتان نگذشته است.» ممکن است اضافه کرد که راننده هم وقتی از دنده يك می‌زند به دنده دو، عین همین تجربه را دارد. با پایش آن زیر مشغول کلاچ گرفتن است اما در عین حال ممکن است مستغرق در يك بحث فلسفی عمیق باشد. کار پیرایش لازم نیست به سطح خود آگاه ضمیر برسد.

مگی: این مثالها ممکن است پیش پا افتاده بنظر برسند ولی گواه بر چیزی حائز بالاترین درجه اهمیتند، چون نشان می‌دهند که اگر نگوییم بیشتر، دست کم بسیاری از فعالیت‌هایی که خصلتاً از آدمی سر می‌زند طوری نیستند که ما آگاهانه تصمیم بگیریم گام به گام هدایتشان کنیم و ملازمه‌ای با این ندارند که هشیار و مراقب باشیم که چه می‌کنیم. این مطلب عمدتاً از این نظر در خور اعتناست که زیر پای بعضی از مقبولترین و جا افتاده‌ترین تحلیلها را از رفتار انسانی خالی می‌کند.

دریغوس: درست است. هایدگر منکر این نبود که تفکر و مراقبه و اعمالی که آگاهانه جهت داده شده باشند برای خودشان مقامی دارند؛ فقط می‌گفت که ما در مرتبه نخست و پیش از هر چیز، موجوداتی هستیم کارپیرا و درگیر با دنیا. اگر اشکالی در کار پیش بیاید - مثلاً در مثالی که راجع به چکش زدیم، چکش زیادی بزرگ و سنگین باشد - البته

توجهمان به این جنبه جلب می‌شود و باز همان ذهن یا شناسنده چاره‌گری می‌شویم که آنقدر نزد قدما قدر و منزلت داشت. می‌شویم همان حیوان ناطق [یا جانور خردمند ارسطویی]. ذهنمان را به‌سوی مشکلی که پیش آمده جهت می‌دهیم، حساب می‌کنیم که این چکش برای این کار زیادی بزرگ است و نتیجه می‌گیریم که چکش دیگری ممکن است بهتر باشد. البته مقام اینگونه منطق عملی ارسطویی به‌جای خود محفوظ است. همین‌طور، اگر دستگیره در گیر کند، برای چرخاندنش قلاش می‌کنیم. ولی اگر خیال کنیم که از اول در تلاش چرخاندن دستگیره بودیم، در نتیجه فکر کردن به گذشته، دچار پندار باطل شده‌ایم. هایدگر می‌گوید وقتی که امور به این نحو خودنمایی کنند، «غیر دم دستی»^۱ می‌شوند، و معتقد است که هوسرل پدیدارشناسی را از این سطح شروع کرده، یعنی يك مرحله حساس دیرتر از موقعی که باید شروع کند.

مطلب به اینجا رسید، بد نیست اضافه کنیم که يك نحوه دیگر برخوردار با اشیاء و امور هم هست که هایدگر اسمش را «دستیاب»^۲ می‌گذارد و آن هم اهمیت دارد. ممکن است در وضعی قرار بگیریم که فقط به‌شیتی خیره شویم. مثلاً اگر سر چکش در بیاید و پرت بشود یا میخها را پیدا نکنیم یا در حالتی باشیم که در فکر فرو برویم، ممکن است از چکش جز يك تکه چوب دراز و يك قلمبه آهن چیزی نبینیم. در این صورت، آنچه می‌بینیم، جوهری است به‌اضافه اعراض. این همان سطحی است که فلاسفه مطالعه کرده‌اند. منطق کاملی وجود دارد ناظر بر موضوع و محمول از نظر دستوری که در چارچوب آنچه نامش را «حساب محمولات»^۳ گذاشته‌اند، تأسیس شده و بسط پیدا کرده‌است. هایدگر می‌گوید این هم مقامش به‌جای خود محفوظ است، ولی سه مرحله از کارپیرایی یا تمشیت روزانه امور فاصله دارد، چون وضعی را که عملاً پیش می‌آید و چیزها در آن کار می‌کنند یا خراب می‌شوند، نادیده می‌گیرد. وقتی با چکش به این سومین نحو - یعنی به نحو عینی - برخورد شود، چکش دیگر حتی آن چکشی نیست که خراب شده‌بود؛ فقط يك تکه چوب است و يك

1. unready-to-hand
3. predicate calculus

2. present-at-hand

سرقلزی. البته این شیوه برخورد هم به نظر هایدگر مهم است، چون قضایای مستقل از متن^۱ هم - از این قبیل که «وزن این شیء يك کیلوگرم است» - ممکن است به وسیله قوانین علمی و نظری به هم ربط داده شوند و هایدگر به هیچ وجه مخالفتی با علم و نظریه ندارد، کما اینکه در هستی و ذهن جایگاه علم و محمولات عینی آن را در بقیه اعمال انسانی، به قول خودش از حیث «وجودی» تشریح می کند. اما آنچه از نظر او واقعاً اهمیت دارد نشان دادن این نکته است که برای اینکه کسی بتواند به محمولات و قوانین علمی برسد، باید مرحله کار پیرایی عملی در دنیا را نادیده بگیرد. بنا بر این، کسی نباید متوقع باشد که نظریه علمی، با وجود قدرت تبیین روابط علی مستقل از متن، هرگز از عهده تبیین دنیای یومیه ای بر بیاید که برای بشر پر از اهمیت و معناست و هایدگر آن را تشریح کرده است. همین طور، نظریه هوسرل در باره محتوای ذهنی هم از تبیین دنیای یومیه ناتوان است.

مگی: حاصل گفته شما این است که ما در بیشتر موارد در زندگی روزانه، فقط موقعی توجهمان را آگاهانه به چیزی معطوف می کنیم که گرفتاری پیش بیاید و مشکل خاصی ایجاد شود. اما اغلب اوقات، وضع این طور نیست و، بنا بر این، چنین چیزی نمی تواند حالت نفسانی یا ذهنی عادی ما باشد. بیشتر اوقات، جریان زندگی که برای ما از بدیهیات است و حتی توجهمان را جلب نمی کند و آگاهانه متوجهش نیستیم، خودبخود ما را جلو می برد. یکی از نتایج این امر نزد هایدگر این است که او، بر خلاف خیلی از فلاسفه دیگری که پای بند سنت موروثی در فلسفه بوده اند، جهان را چیزی تلقی نمی کند که باید وجودش را [از چیز دیگری] نتیجه گرفت و دلیل صحت و اعتبار این نتیجه گیری را معلوم کرد. ما به مسأله به همان صورتی که منتاً به ارث رسیده عادت کرده ایم، به این معنا که می گوئیم هر کس به محتویات ذهن خودش به طور بی واسطه دسترس دارد [یا علم حضوری دارد] و باید بر اساس این محتویات [یا علم حضوری] وجود جهان خارج از خودش را نتیجه بگیرد. اما بعد می بینیم

که این کار به طور قطعی شدنی نیست. هایدگر می گوید: «نه، مسأله واقعاً به این صورت نیست. از نظر من، جهان ممکن نیست چیزی باشد که وجودش را نتیجه بگیرم یا چیزی که احتیاج داشته باشم وجودش را نتیجه بگیرم. من کارم را از جهان و در جهان و با جهان شروع می کنم.»

دریفوس: درست است. فلاسفه از دکارت به بعد همیشه سعی کرده بودند وجود جهان خارج را ثابت کنند. کانت می گفت حیرت آور است که کسی تا کنون در این کار موفق نشده است. هایدگر در هستی و ذهن پاسخ می دهد: حیرت آور این است که فلاسفه هنوز طوری به تلاش برای اثبات وجود جهان خارج ادامه می دهند که گویی در جهانی ددونی گیر کرده اند و نمی توانند از آن بیرون بیایند. به جای این، فلاسفه باید توجه کنند که هیچ یک از ما در کار پیرایی یا تمشیت روزانه امور به محتوای ذهنی نیاز نداریم و، به قول هایدگر، «همیشه، پیش از همه این حرفها، موجود در جهانیم». تصور می کنم باید کمی بیشتر در این باره توضیح بدهم.

هر استفاده خاصی از چکش، بر اساس زمینه ای از مهارتها و کارها و تجهیزات صورت می گیرد. هایدگر اسم این زمینه را دنیا می گذارد. چکش فقط با در نظر گرفتن میخ و چوب و خانه - یعنی کل تجهیزاتی که هایدگر به آن [«معنا» یا] «دلالت» می گوید - مفهوم پیدا می کند. مهارت من در میخ کوبیدن هم فقط با توجه به زمینه ای مرکب از سایر مهارتها و قدرت ایستادن و حرکت کردن و لباس پوشیدن و حرف زدن و امثال اینها امکان پذیر می شود. پس اگر دنیا و توان من برای جزئی از دنیا بودن و در دنیا بودن، زمینه را مهیا نمی کرد، برخورد با هیچ چیزی صورت نمی گرفت. بنا بر این، آنچه رابطه مرا با اشیاء و اعیان امکان پذیر می کند، بر خلاف تصور هوسرل، چیزی است خادج - و نه در داخل - ذهن من، یعنی جهان چیزها و کارهای مشترک. هایدگر اسم این معنای مشترک در کارهای مشترک ما را، فهم ما از بودن یا هستی می گذارد. و چون این فهم لازم نیست - و شاید اصولاً ممکن نیست - به هیچ وجه در ذهن ما منعکس



مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶)

شود، هایدگر می‌گوید فلاسفه باید از طرح این سؤال دربست و توأم با شکاکیت دست بکشند که آیا محتوای ذهنشان با آنچه در خارج وجود دارد مطابق است یا نه. البته غرض این نیست که نمی‌توانیم گاهی راجع به چیزهایی فکر کنیم یا حرف بزنیم که با واقعیتی مستقل از ما مطابقت دارند، کما اینکه هم فیزیکدانها چنین کاری می‌کنند و هم مردم عادی. مقصود این است که محتوای ذهن ما فقط ممکن است با آنچه خارج از ما در زمینه‌ای مرکب از مهارتها و کارها وجود دارد منطبق باشد، و خود این زمینه جزء محتویات ذهن نیست و هر گفت و گویی درباره‌ی اینکه آیا با چیز دیگری مطابقت دارد یا نه، بیجاست.

مگی : و این ملاحظات هایدگر را به صورت بندی نظریه‌ای برانگیخت نه فقط درباره‌ی موقعیت انسان، بلکه همچنین راجع به خود افراد انسانی و اینکه آدمیان چیستند. نظریه‌ی او در این خصوص از بیخ و بن غیر از نظریات سنتی فلاسفه است. ممکن است برای اینکه ما را آشنا کرده باشید، بفرمایید که این نظریه چگونه است؟

دریفوس : عرض کنم، مسلم اینکه هایدگر نمی‌تواند از فاعل شناسایی یا شخص یا ذهن یا خود آگاهی شروع کند. برای اینکه راجع به فعالیت مداوم ما بر اساس زمینه فهم مشترکمان از هستی صحبت کند، محتاج طریقه‌ی جدیدی است. لفظی که او با نهایت هوشمندی انتخاب می‌کند، واژه «دازاین» (Dasein) است. در آلمانی «دازاین» یعنی «وجود» (existence) - مثل وجود روزانه‌ی شخص - ولی اگر تجزیه‌اش کنید [به da + Sein = آنجا + بودن، هستی، وجود]، معنایش می‌شود «آنجا بودن» (being-there) [یا «حضور»] و می‌رساند که موجود انسانی فعالیتش این است که موقعیت باشد، یعنی موقعیتی که کارپیرایی یا تمشیت امور بتواند در آن ادامه داشته باشد و با چیزها بشود روبرو شد.

مگی : چطور من می‌توانم موقعیت باشم؟

دریفوس : اگر آن جنبه‌ی مرا در نظر بگیرید که گرم کار پیرایی است - نه جسم مادی مرا - می‌بینید که وقتی رانندگی می‌کنم، «آنجا بودن»، در موقعیتی که فعالیت جهت‌یافته‌ی من در آن جریان دارد، به‌طور فعال جذب می‌شود. مهارتهای من کاملاً با موقعیت سازگار و هماهنگ می‌شود.

هایدگر سخن مرموزی دارد و می‌گوید «دازاین» موجودانه دنیای خودش است. (Dasein is its world existingly). این درک بکلی تازه‌ای است از اینکه موجود انسانی بودن چیست. «دازاین» را هم مثل «موجود انسانی» ممکن است طوری بکاربرد که بر بودن به‌طور کلی دلالت کند یا بر یک موجود انسانی بنهایی، یعنی مصداقی از آن فعالیت (an instance of that activity). هایدگر «دازاین» را به‌هر دو وجه بکار می‌برد و، به‌این ترتیب، امکان پیدا می‌کند که درباره‌ی ما گاهی به‌این عنوان صحبت کند که بکلی در موقعیت مشترک جذب شده‌ایم، و گاهی به این عنوان که در مقام فرد، عقب ایستاده‌ایم و آنچه را می‌گذرد مشاهده و نظاره می‌کنیم - ولی البته همیشه بر اساس زمینه‌ای مشترک.

مگی : و سرانجام او با تحلیل نحوه بودن ما، ذاتاً آن را به‌زمان ربط می‌دهد، این طور نیست؟ وجه تسمیه معروفترین کتابش [هستی و زمان] هم همین است. ممکن است برای ما توضیح بدهید که این رابطه چیست؟

دریغوس : بله، خوب است این موضوع را کاملاً روشن کنیم. هایدگر برای اینکه بگوید موجود انسانی آماده و پذیرنده چیزها در هر موقعیت است، از واژه «بیاض^۱» استفاده می‌کند. فعالیت ما این است که بیاض مشترکی را که در آن با موجودات می‌شود برخورد کرد، باز و آماده نگه‌داریم. هایدگر، برخلاف هوسرل، می‌گوید که آنچه فعالیت فرد را برای ایجاد این بیاض ممکن می‌کند، فهم او از بودن در یک بیاض مشترک و همگانی است. این فعالیت دارای ساختی سه وجهی است. اول اینکه، به گفته هایدگر، «دازاین» دارای خاصیت دمسازی^۲ است که بهترین شاهدش خلقها و حالهای ماست. به دلیل این خاصیت اساسی «دازاین»، امور مهم و با معنا جلوه می‌کنند، یعنی بنظر می‌رسد خطرناکند یا جذابند یا سمجند یا سودمندند، الی آخر. در سنتی که به‌ارث رسیده، عموماً، به عقیده هایدگر، اهمیت و معنای امور از این جنبه نادیده گرفته شده‌است

۱. در اصل به‌طور تحت‌اللفظی: «... نحوه بودنی که ما باشیم». (مترجم)

2. clearing

۳. attunement لفظاً به معنای «هم نغمه شدن»، «هم کوك شدن». (مترجم)

چون بآسانی در قالب شناخت و شوق - یعنی نظر و غرض - جا نمی‌افتد، بلکه به‌عنوان زمینه و اساسی برای هر دو، بدیهی فرض می‌شود. ولی ما دارای این نحوهٔ اساسی بودن هستیم که به‌آن دمسازی می‌گوییم و، به این دلیل، موقعیتمان همیشه از جهتی از جهات در نظرمان اهمیت دارد. علاوه بر این، خلق و حال ذاتاً وضع روانی خصوصی نیست [که از دیگران پنهان باشد]. انبوه جمعیت ممکن است خلق و حالی داشته‌باشد، مؤسسات بزرگ هر کدام ترتیبات و رسوم دارند، حتی هر عصری احیاناً دارای احساسات یا حساسیتهایی است. خلق و حال فردی از آنچه جامعه ارائه می‌دهد ناشی می‌شود. البته ما نمی‌توانیم به‌هشت خلق و حالمان نفوذ کنیم؛ نمی‌توانیم یکسره بدون هیچ خلق و حالی شروع کنیم و بعد وارد خلق و حالی بشویم.

اسم عنصر دیگر «دازاینیدن»^۱ را هایدگر «بیان»^۲ می‌گذارد. (یادتان باشد که مهم است «دازاین» به‌صورت فعل هم به‌گوشمان بخورد). اصطلاح «بیان» قدری گمراه‌کننده است چون، به‌عقیدهٔ هایدگر، بیان اساسی‌تر از زبان است؛ ولی در توضیح این واژه‌گزینی، می‌شود گفت که او با این اصطلاح، جناسی بکار برده. دنیا همیشه مفصل‌بندی^۳ شده است. همه چیز همیشه طوری چیده شده که زمینه‌ای ایجاد کند برای ارتباط امور در کارکردشان با هم. برای اینکه کسی بتواند از قطعهٔ خاصی از فلان تجهیزات استفاده کند، قطعات مختلف باید با هم بستگی داشته‌باشند. موجود انسانی همیشه دنیا را مفصل‌بندی می‌کند، به‌این معنا که دنیا را از مفاصلش باز می‌کند. وقتی ما از فلان ابزار استفاده می‌کنیم، بر این مفصل‌بندی^۴ مسلط می‌شویم. هایدگر به‌این کل یا مجموع، «کل وضعی دلالت یا معنا» می‌گوید. وقتی من از میان این کل، چکشی را بر می‌دارم، می‌توانم معنای چکش را به‌عنوان چکش، با کوبیدن میخ تفصیل بدهم

1. Daseining 2. discourse

۳. articulated. جناس در این است که این واژه مجازاً به‌معنای بیان فصیح و شمرده نیز بکار می‌رود. در زبان ما نیز «فصل» و «مفصل» و «تفصیل» همه از يك ریشه‌اند. (مترجم)

4. articulation 5. the referential totality of significance

[یا بیان کنم]؛ با به‌عنوان میخ‌کش، با کشیدن میخ. البته، علاوه بر این، می‌توانم در بارهٔ عملی که انجام می‌دهم صحبت هم بکنم و بگویم میخ آسان کوبیده می‌شود یا آسان بیرون می‌آید، که این خودش باز تفصیل بیشتری است در بارهٔ تفصیلی که [با علم] داده‌ام. به‌همهٔ این شیوه‌های مختلف تفصیل دادن به‌امور، «بیان» می‌گویند. پس «بیان» عبارت است از باز کردن موقعیتی که فعلاً در آن هستیم.

سومین جنبهٔ «دازاین» که در آنچه گفته‌ایم مستتر بوده، ورود به حیطهٔ امکانات تازه است. میخ کوبیدن من برای تعمیر خانه است یا به‌خاطر شغلم که نجاری است. «دازاین» همیشه به‌منظور تعقیب آنچه فلاسفه اسمش را هدف گذاشته‌اند، از تجهیزات استفاده می‌کند. هایدگر به‌آنچه فعالیت ما به‌سوی جهت داده می‌شود، «که به‌سوی آن»^۱ می‌گوید. و چون ما همیشه به‌خاطر اجرای برنامهٔ زندگی مشخصی دست به‌عمل می‌زنیم، هایدگر اسم این «که به‌سوی آن» نهایی را «به‌خاطر»^۲ می‌گذارد. توجه داشته‌باشید که او از هدف و برنامهٔ زندگی صحبت نمی‌کند. ولی این زبان مضحک و عجیبی که بکار می‌برد ضروری است چرا که هدف یا برنامهٔ زندگی یعنی آن چیزی که شما در ذهن دارید، در حالی که هایدگر می‌خواهد بگوید «دازاین» در جریان کار پیرایه‌های نام‌محسوس ماهرانه یا تمشیت روزانهٔ امور فقط متوجه آینده است و به‌این جهت الآن فلان کار را می‌کند که بتواند بعداً فلان کار دیگر را بکند و گرچه همهٔ این کارها وقتی معنا پیدا می‌کند که متوجه چیزی باشد که شخص نهایتاً در نظر دارد، اما لازم نیست (و احتمالاً نمی‌تواند) در ذهن او باشد. وانگهی، آنچه انجامش در هر لحظه معین معنا و مفهوم دارد، وابسته است به‌زمینه‌ای مرکب از «به‌خاطر»های مشترکی که در یک فرهنگ خاص در دسترس است. پیش از اینکه ما در خودمان «دازاین» داشته‌باشیم، با اکتساب مجموعه‌ای از اینگونه «به‌خاطر»ها، اجتماعی شده‌ایم. معنای اینکه فلان موجود انداموار [یا ارگانیسم] در خودش «دازاین» داشته باشد، بعضاً همین است. پس «دازاین» همیشه قبلاً در فضایی از امکاناتی که

فرهنگ عرضه می‌کند وجود دارد و بدون اینکه اول عقب بایستد و تصمیم بگیرد که چه باید بکند، وارد حیطهٔ یکی از این امکانات می‌شود. هایدگر اسم اینها همه را «فهم» یا «درک» می‌گذارد.

پس ساخت «دازاین» عبارت از این سه وجه است: اول، خلق و حالی داشتن برای اینکه امور معنا و اهمیت پیدا کنند؛ دوم، استفاده از چیزها به طرزى که توان و استعداد آنها تفصیل پیدا کند [یا بیان شود]؛ و سوم، وارد حیطهٔ امکانات جدید شدن. در بخش دوم هستی و زمان معلوم می‌شود که این ساخت سه وجهی «در موقعیت بودن» مساوی است با ابعاد سه گانهٔ گذشته و اکنون و آیندهٔ خود زمان.

مغی: پس در واقع این طور بنظر می‌رسد که هایدگر بالاخره می‌خواهد بگوید هستی همان زمان است و عملاً قائل به این است که ما تجسم زمانیم.

دریفوس: «دازاین» در اصطلاح او، مساوی با «تیمار» است، و «تیمار» دارای ساخت زمانی است. این اولین قدم در جهت فهم پیوستگی اساسی بین هستی و زمان است.

مغی: تا اینجا ما یکسره در بارهٔ فرد انسانی، یعنی «دازاین» به صورت مفرد، صحبت کرده‌ایم و هر چه تاکنون شما گفته‌اید در مورد چنین برداشتی صدق می‌کند. ولی واضح است که در دنیا بیش از یک آدمیزاد وجود دارد و هیچ کس خیال نمی‌کند که کس دیگری غیر از او نیست مگر اینکه دیوانه باشد. در این تحلیلی که شما تا به حال کرده‌اید، دیگران را چگونه می‌گنجانید؟ این میلیونها «دازاین» دیگر از کجا وارد قضیه می‌شوند؟

دریفوس: اتفاقاً بسیار اهمیت دارد که دیگران از همان ابتدا وارد قضیه بشوند. کسانی مثل هوسرل که از دکارت پیروی می‌کنند، چون شناسنده یا ذهن مستقل و تنهایی را مبدأ قرار می‌دهند، در مورد واقعیت یا وجود خارجی اذهان دیگر هم عیناً به همان شکاکیت و مشکلی بر می‌خورند که در مورد جهان خارج بر خورده‌اند. هایدگر چون یکسره به

طریق جدیدی، یعنی نزدیکتر به پدیدارها، شروع می کند، با این مشکل روبرو نمی شود. ما فقط هنگامی «دازاین» می شویم، یا در خودمان «دازاین» پیدا می کنیم، که با بدست آوردن مهارت های لازم برای کار پیرایی و کسب خلق و حال و امکانات مشترک و غیر ذلک، اجتماعی شده باشیم. «دازاین» همیشه به معنای «بودن با» است. از آنجا که مهارت های مذکور کیفیت اجتماعی دارند، هر «دازاین» عموماً همان طور عمل می کند که هر کس دیگری در جامعه عمل می کند. من با چکش میخ می گویم چون همه در فرهنگ ما با چکش میخ می کوبند، همان طور غذا می خورم که همه می خورند، همان طور کلمات را تلفظ می کنم که همه در کشور ما تلفظ می کنند...

مگی : و ضروری است که چنین کنید و گرنه کسی مقصودتان را نمی فهمد...

دیرفوس : درست است. هایدگر می گوید مردم تحمل فاصله از هنجار یا قاعده را ندارند و مثلاً سعی می کنند رندانه و با ظرافت کاری کنند که دیگران تلفظشان را درست کنند. لازم نیست کسی را مجبور کنند به طرزی عمل کند که می کند. مردم خودشان نمی خواهند از قاعده منحرف شوند. فلاسفه متوجه این حقیقت اساسی در مورد موجودات انسانی نشده اند. هایدگر هرگز چیزی در این خصوص نمی گوید که مردم چگونه «پرورش» پیدا می کنند؛ اما برای روشن شدن نکته ای که در نظر دارد ممکن است این طور بگوییم که کودک فقط وقتی در خودش دارای «دازاین» می شود که همان کارهایی را بکند که همه می کنند و همان حرفهایی را بزند که همه می زنند. بنا بر این، پیروی از قواعد یا هنجارهای همگانی، مقوم «دازاین» است. البته این لزوماً به معنای تقلید از توده مردم نیست. ولی هایدگر جایی می گوید که همان طور که همه از انبوه خلق فرار می کنند ما هم فرار می کنیم؛ یعنی حتی وقتی که از انبوه خلق فرار می کنیم، به همان شیوه همه دست به چنین کاری می زنیم. حرف آخر هایدگر درباره «دازاین» این است که هر کس همان کاری است که می کند، یا خویش

«دازاین» همان خویشتن خود شخص است.

مغی : اگر بعضی از نکات مختلفی را که تا کنون ذکر کرده‌اید کنار هم بگذاریم، تصویری که نتیجه می‌شود بسیار نگرانی‌آور است. قبلاً می‌گفتید که هایدگر این فکر را تخطئه می‌کند که تأملات توأم با هوشیاری و تصمیمات آگاهانه ما به‌بیشتر فعالیت‌هایمان جهت می‌دهند. اما حالا می‌فرمایید که هر چه همه بکنند ما هم می‌کنیم و چندان آزادی عمل واقعی نداریم. آیا تصور نمی‌کنید که جمع این دو عقیده با هم، فاعل انسانی را به‌صورت نوعی آلت بی‌اراده یا مرده متحرک در می‌آورد که نحوه هستی او طوری است که نیندیشیده و بدون اینکه تأملی در کارش باشد، فقط در مقابل فشار از خارج عکس‌العمل نشان می‌دهد؟

دیریفوس : کاملاً حق با شماست که این خویشتنی که نیندیشیده همان کارهایی را می‌کند که قاعده‌تاً همه می‌کنند، بنظر می‌رسد بیشتر به مرده متحرک شباهت داشته باشد. اما هایدگر می‌خواهد با تبیین قضایا از جهت عکس، از مشکلی که گریبانگیر دکارت و هوسرل شده اجتناب کند. مشکل از این سرچشمه می‌گرفت که خویشتن تنها و منفرد مبدأ قرار داده شده بود. هایدگر، برعکس، از این خویشتن اجتماعی و همرنگ جماعت ابتدا می‌کند و می‌خواهد نشان بدهد که فرد مستقل و مختار چگونه از بطن آن خویشتن بی‌شکل اجتماعی متبلور می‌شود. بخش دوم هستی و زمان درباره همین موضوع - یعنی مسأله صداقت و اصالت - بحث می‌کند. پیروان فلسفه اصالت وجود [یا اگزیستانسیالیستها] همین قسمت افکار هایدگر را گرفته‌اند. در بخش دوم، هایدگر از موضوعات مورد پسند اهل آن فلسفه - از قبیل گناه و مرگ و سقوط و همسطح شدن - صحبت می‌کند که فعلاً مجال پرداختن به آنها نیست. اما به‌هر تقدیر، معلوم می‌شود که گناه و مرگ هم صور دیگر اضطرابند. بنا بر این، بهتر است راجع به اضطراب^۱ حرف بزنیم. هایدگر عقیده دارد که «دازاین» - یعنی هر

۱. anxiety. یکی از مصطلحات بسیار رایج بیست سی سال پیش اگزیستانسیالیستها که به ترجمه‌های گوناگون در میان روشنفکران متجدد ایرانی نیز سخت متداول بود. «اضطراب» سر راست‌ترین معادل آن به فارسی است. (مترجم)

«دازاینی» - همیشه به‌طور گنگ و مبهم آگاه است که کار دنیا بی پایه است، به‌این معنا که هیچ دلیلی نیست که شخص این‌طور عمل کند که می‌کند. نه خدا به‌ما فرمان داده که کارها را به‌این‌نحو بکنیم، نه فطرت یا طبیعت انسانی چنین اقتضایی دارد. هایدگر این‌ نظر اصالت و جود [یا اگززیستانسیالیستی] را به‌این عبارت بیان می‌کند که ماهیت «دازاین» همان وجود آن است؛ یعنی چیزی به‌اسم فطرت [یا ماهیت] انسانی نیست. ما هستیم هر آنچه تصور می‌کنیم که هستیم: یعنی مطابق تعبیر و برداشتی که در عمل از خودمان داریم^۱. اما چنین احساسی، پریشان‌کننده است یا (به تعبیر خود هایدگر) شخص احساس می‌کند *unheimlich* یعنی بی‌سامان و بی‌خانمان شده است. واکنشی که ما در برابر این خاصیت عمیقاً پریشان‌کننده «آنجا بودن» نشان می‌دهیم، اضطراب است، و بعد این سؤال پیش می‌آید که «باید چه کنیم؟» می‌توانیم از این اضطراب فرار کنیم که در این صورت باز باید مثل همه کس برای اینکه مقصودمان را بفهمند، همرنگ جماعت شویم و همان‌طور که همه رفتار می‌کنند رفتار کنیم و همان‌طور که همه حرف می‌زنند حرف بزنیم. تشبث به‌این هنجارها یا قواعد به‌منظور گریز از احساس پریشانی است. همرنگ جماعت می‌شویم. مذبوحانه تلاش می‌کنیم که قواعد را رعایت کنیم، کلمات را درست تلفظ کنیم، درست لباس بپوشیم، الی آخر. اما این یعنی گریختن به‌دامن عدم اصالت^۲، یعنی انکار اینکه «دازاین» بودن^۳ چیست. از طرف دیگر، می‌توانیم تصدیق کنیم که «دازاین» بودن چیست. تصدیق به‌این امر، نزد هایدگر، به‌معنای حفظ اضطراب به‌جای فرار از آن است. اگر تصمیم به‌چنین کاری بگیرید، به‌راه کاملاً متفاوتی برای انسان بودن می‌افتید، چرا که در موقع اضطراب، ورود معمولی و نیندیشیده شما به‌حیطه امکانات، بسی تأثیر می‌شود و مجبورید اندیشیده تصمیم بگیرید. آنچه می‌کنید لزوماً تغییر نمی‌کند و نمی‌تواند زیاد تغییر کند، چون چاره ندارید جز اینکه مثل همه رفتار

۱. به عبارت دیگر، چستی یا ماهیت ما منوط به نحوه تلقی و برداشت ما از خودمان در اعمالمان است. (مترجم)

2. inauthenticity

3. to be *Dasein*

کنید و گرنه خواهند گفت خل و دیوانه‌اید. بنا بر این، احتمالاً همان کارهایی را که می‌کرده‌اید ادامه می‌دهید. چیزی که حالا از بیخ و بن تغییر می‌کند چگونگی انجام آن کارهاست. دیگر انتظار ندارید که زندگی برایتان هیچگونه معنای نهایی و عمیقی داشته باشد یا هیچگونه پایه عقلی برای چیزی پیدا کنید. دیگر به هیچ هدف و برنامه‌ای با این اعتقاد دلبسته نمی‌شوید و اقدام نمی‌کنید که این یکی بالاخره به زندگی شما معنا خواهد داد. همین‌طور، هیچ هدف و برنامه‌ای را هم رها نمی‌کنید اگر ببینید آن بالاترین معنایی را که انتظار داشته‌اید به زندگی شما نداده‌است. به قول یکی از شاگردان من: «به‌همه چیز می‌چسبید بدون اینکه گیر کنید.»

هایدگر می‌گوید در اینگونه فعالیت صادقانه و اصیل، دیگر نسبت به آنچه او نامش را موقعیت عام می‌گذارد، پاسخ ابراز نمی‌کنید. به‌موقعیت یگانه پاسخ نشان می‌دهید. او هیچ مثالی نمی‌زند ولی، به‌نظر من، مقصودش چیزی از این قبیل است که می‌گویم. همان نجاری را در نظر بگیرید که هایدگر درباره‌اش حرف می‌زد. وقت ناهار است و او چکش را زمین می‌گذارد. از طرفی، می‌تواند فقط برود ناهار بخورد. اما از طرف دیگر، اگر بیرون گلهای زیبا درآمده باشند و خود او هم آدم اصیلی باشد، لازم نیست همان کاری را بکند که هر نجار آبرومندی معمولاً می‌کند. می‌تواند از ناهار صرف نظر کند و برود کنار گلهای قدم بزند. منتها چیزی که باید در نظر داشت این است که او فقط می‌تواند همان کارهایی را بکند که همه می‌کنند. نمی‌تواند لباسهایش را بکند و وسط گلهای غلت بزند. آدم حسابی چنین کاری نمی‌کند. با وجود این، هنوز میدان برای صداقت و اصالت باز است، یعنی انسان کارهایی را که می‌کند به‌نجوی بکند که امکان برای ابراز پاسخ نسبت به‌موقعیت یگانه، بدون همرنگ شدن با جماعت و اینکه مردم چه فکر می‌کنند، باقی بماند. وقتی این‌طور زندگی کردید - یعنی در صدد پیدا کردن معنای مطلق بر نیامدید و نسبت به‌موقعیت جاری پاسخ نشان دادید - از حالت مرده متحرک در می‌آید و می‌شوید فرد. هایدگر می‌گوید این طرز زندگی به‌شما انعطاف می‌دهد و زنده و شادمانتان می‌کند. این تصور اوست از اینکه آدم باید چطور زندگی کند.

مگی: ولی حالا شما برخلاف گذشته، قضیه را به‌صورت يك فلسفه

شخصی رهایی بخش جلوه می‌دهید.

دریفوس : بله، منتها يك فلسفه رهایی بخش وجودی که آخرین و عجیب‌ترین فلسفه از فلسفه‌های رهایی‌بخش است. ما نمی‌خواهیم مثلاً غریزه جنسی یا طبقات سرکوب شده را از بند رها کنیم. آنچه باعث رهایی می‌شود پی‌بردن به این است که، بر خلاف تصور فروید، هیچ حقیقت عمیقی در این ذهن یا شناسنده فردی نیست و، بر خلاف تصور مارکس، هیچ ذهن یا شناسنده‌ای در تاریخ نیست که بخواهیم آزادش کنیم و «دازاین» هیچ معنایی ندارد. آنچه موجب رهایی می‌شود این است که بی‌پایگی پریشان‌کننده «دازاین» را دلیرانه بپذیریم.

مگی : در سراسر این بحث، شما بعضی اصطلاحات بسیار غریب بکار برده‌اید: نه فقط «دازاین»، بلکه همچنین اصطلاحاتی از قبیل «دم‌دستی» و «دم‌سازی». از این صحبت کرده‌اید که «انسان موقعیت است» و اسم «که به سوی آن» را «به خاطر» گذشته‌اید. چیزهایی گفته‌اید از قبیل اینکه «دازاین» موجودانه دنیای خودش است». برای بیشتر خوانندگان آثار اولیه هایدگر، از عهده فهم این زبان و اصطلاح بر آمدن بسیار دشوار است، و در نظر داشته باشید که هر چیزی که تا به حال درباره آن بحث کرده‌ایم از کتاب هستی و زمان بوده است. در واقع باید بگویم که هستی و زمان یکی از مشکل‌ترین کتابهایی است که من تا کنون برای خواندن و فهمش تقلا کرده‌ام. بقدری غامض است که بعضی گفته‌اند بکلی بدون مضمون و محتوای جدی است. البته همان‌طور که شما کاملاً روشن کردید، این گفته به هیچ وجه درست نیست و مقصود من هم همین است. خود شما، بر خلاف هایدگر، موفق شدید اندیشه‌هایی را که مطرح بود کاملاً روشن کنید. چه مانعی داشت که هایدگر هم همین کار را بکند؟ چرا می‌بایست اینقدر غامض بنویسد؟

دریفوس : عرض کنم، جواب این سؤال در کاری که من تا به حال [ضمن این بحث] می‌کرده‌ام، مستتر بوده است. بهترین راه احتمالاً این می‌بود که هایدگر چیزی در قالب مکالمه بنویسد و اول برای رساندن فکر کلی که داشت اصطلاح یومیه یا فلسفی حتی گمراه‌کننده‌ای بکار ببرد و بعد برگردد و از لفظ صحیحی مناسب پدیدار مورد بحث استفاده بکند. مثلاً

خود من درباره هدف صحبت کردم و بعد گفتم که هدف امری ذهنی است و بیشتر اوقات ما هدفی در ذهن نداریم و عین این حکم در مسورد برنامه زندگی هم صادق است. بعد، تازه زبان خاص هایدگر را پیش کشیدم و گفتم «که به سوی آن» و «به خاطر»، به هدف و برنامه‌ای غیر ذهنی دلالت می‌کند. به همین وجه، باید اصطلاحی فنی مثل «دازاین» داشته باشیم برای اینکه برسانیم وجود ما وجودی مشترک و اجتماعی و واقع در موقعیت است و ما فقط گاهی شناسندگان یا ذهنهای خودآگاهی هستیم جهت یافته به سوی اعیان یا موارد شناسایی. به طور کلی، هایدگر [اگر در مقابل سؤال شما قرار می‌گرفت] تصور می‌کنم این‌طور می‌گفت که، رویهم‌رفته، فلاسفه سنتاً دنیا و درگیرهای ما با دنیا و کار پیرایه‌ایمان را در آن نادیده گرفته‌اند، چون اولاً اینها چیزهایی نیستند که اگر همه چیز خوب پیش برود کسی متوجهشان بشود، و ثانیاً زبان مناسب برای گفت و گو درباره این قبیل امور در اختیار ما نیست. ما به زبان نیاز داریم برای اینکه متذکر چیزها در این دنیا بشویم و توجه را به دستگیره‌ای که گیر کرده جلب کنیم و اگر چکشی که داریم زیادی بزرگ است، چکش کوچکتري بخواهیم. وقتی همه چیز آنقدر خوب پیش می‌رود که دیگر محسوس نیست، احتیاجی به زبان نداریم که توصیف کنیم چگونه موجودی هستیم، تا چه رسد به توصیف زمینه تفاهم بدیهی و مشترک کارهای روزانه. بنا بر این، هایدگر احتمالاً می‌گفت که برای بیان اینگونه چیزها می‌بایست واژگان یکسره جدیدی ابداع کند. اما همینکه کسی به این واژگان وارد بشود، می‌بیند بسیار مناسب و موجز است و در نوشته‌های هایدگر با دقت و امانت بکار می‌رود. به محض اینکه او اصطلاح جدیدی وارد بحث می‌کند - مثلاً «دم دستی» یا «دستیاب» یا «در دنیا بودن» - بعد همه جا آن را رعایت می‌کند.

مگی : حالا از هستی و زمان برویم به فلسفه بعدی هایدگر. هستی و زمان در موقع انتشار به عنوان جلد اول يك اثر دو جلدی عرضه شد. اما جلد دوم هرگز در نیامد و اغلب می‌گویند دلیلش این بود که هایدگر طوری نظریاتش را تغییر داد که دیگر محال بود بتواند طرحی را که داشت تکمیل کند. در آثار راجع به هایدگر، به این تغییر نظر حتی اسمی داده‌اند

و می‌گویند *die Kehre*، یعنی «چرخش». وقتی درباره «هایدگر بعدی یا اخیر» صحبت می‌شود، مقصود کارهای او بعد از این چرخش است، و البته غرض از «هایدگر قبلی یا قدیم» نوشته‌های قبل از چرخش اوست. تا به حال، من و شما راجع به‌هایدگر قبلی گفت و گو می‌کرده‌ایم که نوشته‌هایش پرنفوذترین بخش کارهای او بوده‌است، هر چند البته کسی از فردا خبر ندارد و شاید کارهای بعدی روزی درآینده آثار قبلی او را منسوخ کند. ممکن است بفرمایید که مایه واقعی اختلاف بین هایدگر قبلی و بعدی چیست؟

دیریوس: چندین تعبیر از «چرخش» هایدگر وجود دارد، و مسأله هنوز بین هایدگرشناسان فیصله پیدا نکرده‌است. عده‌ای می‌گویند هایدگر از مرحله اعتقاد به اینکه امور را باید به‌طور قاطع و فعال درک کرد به مرحله‌ای رسید که نوعی پذیرندگی انفعالی را پیشنهاد می‌کرد. دیگران می‌گویند که توجهش از مسائل فردی به مسائل فرهنگی جلب شد. به نظر من، اینها همه درست است ولی به کثرت این تغییر نظر نمی‌رسد. جایی خود او بوضوح می‌گوید که نظرش از تأویل استعلایی^۱ (یا هرمنوتیک^۲) به وجوداندیشی تاریخی تغییر کرده‌است. آنچه جدید است، تفکر تاریخی است. بآسانی می‌بینید که او قبلاً این کار را نمی‌کرده‌است. همه توضیحات من تا به حال درباره ساخت هر موجود بشری در هر جا و هر زمان بوده‌است. فرض ما این بود که حتی اضطراب یکی از تجربه‌های عام انسانی است که در نتیجه احساس بی‌سامانی و پریشانی به هر کسی دست می‌دهد، یعنی هر کسی که در هر فرهنگی و هر زمانی از اضطراب گریخته یا ایستاده و با آن روبرو شده‌است.

هایدگر بعدی می‌بیند که درک غربی ما از وجود، دارای سوابق تاریخی است؛ می‌بیند بدون اینکه متوجه باشد، فقط درباره دوران جدید حرف می‌زده‌است. به این جهت، شروع به توصیف دوران پیش از افلاطون می‌کند که یونانیها هنوز احساس ریشه داشتن می‌کردند و بی‌سامان و مضطرب نشده بودند. اشیاء و امور در نظرشان به صورت محصول



ژان پل سارتر (۱۹۰۵-۸۰)

آدمی و طبیعت ظهور می‌کرد، و وقتی به دریافتشان موفق می‌شدند، قدرشان را می‌دانستند. نحوه عمل بعدی مسیحیان، در واقع، تجسم این درک بود که همه چیز آفریده شده است برای اینکه پیروان دین مسیح بتوانند با نظر کردن در دنیا، به طرح و مشیت خدا پی ببرند. بعد ما با درک جدیدمان از هستی وارد صحنه می‌شویم به عنوان مشتاق ذهن یا فاعل شناسایی و دارای امیال و خواهشهایی که موارد شناسایی یا اعیان و اشیاء باید برایمان برآورده کنند. هایدگر می‌گوید اخیراً درک ما حتی این شده که همه چیز، از جمله خود ما، صرفاً منابعی هستیم که باید به بهترین و کارآمدترین وجه مورد بهره‌برداری قرار بگیریم. هر کدام از اینها درک دیگری است از اینکه شیء بودن چیست، شخص بودن چیست و نهاد بودن چیست؛ یا برای اینکه مطلب را مطابق سلیقه هایدگر بیان کرده باشیم، هر کدام درک دیگری است از اینکه بودن چیست، زیرا وقتی درک اینکه بودن چیست، تغییر کند، اقسام دیگری از آدمیان و امور ظهور می‌کنند. برای یونانیهای عهد هومر و پیش از آن، قهرمانان و چیزهای شگفت‌انگیز ظهور می‌کردند. برای مسیحیان، گناهکاران و قدیسان و کیفرها و وسوسه‌ها ظهور می‌کردند. در یونان باستان شما نمی‌توانستید قدیس داشته باشید، چون قدیس [اگر ظهور می‌کرد] آدم مست غنصری تلقی می‌شد که اجازه می‌داد دیگران لگد کوبش کنند. همین‌طور، در قرون وسطا هم ممکن نبود قهرمانانی به سبک یونانی داشته باشید، چون قهرمانان [اگر ظهور می‌کردند] گناهکاران مغرور و گردن‌کشی تلقی می‌شدند که با انکار وابستگی خودشان به خدا، نظم جامعه را بهم می‌ریختند. پس در دوره‌های مختلف فرهنگ ما، اشخاص و امور مختلفی ظهور می‌کنند، و هایدگر بعدی معتقد است که باید توجه ما را به این درک متغیر بنیادی از بودن یا هستی جلب کند.

این تغییر در فلسفه او را از جمله از این راه می‌توانید ببینید که هایدگر بعدی اضطراب را دیگر ساختاری نمی‌داند که همیشه و همه‌جا کلاً برقرار است. یونانیان دوره‌های اولیه در برابر خلأ معنا دچار اضطراب نمی‌شدند. مسیحیان هم نمی‌شدند. هایدگر بعدی معتقد است که دچار شدن ما به اضطراب در عصر جدید، نتیجه (به قول او) درک بی‌ریشه و

هیچ انکارانه و تکنولوژیک ما از هستی است.

هایدگر بعدی به همه جنبه‌های هستی انسانی - و حتی هستی ابزارها و تجهیزات - که در هستی و زمان مورد بحث بوده، چهره تاریخی می‌دهد و، از این جهت، شباهتش به کانت کمتر، و به هگل بیشتر می‌شود، جز اینکه، برخلاف هگل، تاریخ غرب را سیر نزولی پیوسته‌ای تشخیص می‌دهد که در طول آن، درک این معنا که موجودات مستقل از کنترل ما هستند، کم‌کم در ما از بین می‌رود، در حالی که یونانیهای پیش از سقراط هنوز قادر به درک این معنا بودند. چیز دیگری که تشخیص نمی‌دهیم این است که درک هستی به انسانها داده می‌شود یا، به اصطلاح هایدگر، خود هستی آن را می‌فرستد، که گمان می‌کنم معنایش این باشد که در اعمال و کردار ما ظهور می‌کند. این درک محصول ما نیست. ما در مقام اینگونه انسانهایی که هستیم محصول این درکیم. هایدگر عقیده دارد که هیچ فیلسوفی قبل از او به فهم این معنا موفق نشده است، هر چند حکمای پیش از سقراط، برخلاف فلاسفه از دکارت تا نیچه، دست کم منکر آن نبوده‌اند. به عقیده او، این حرکت تدریجی در جهت فراموش کردن درک هستی در اعمالی که می‌کنیم (به نحوی که در آثار فلاسفه بزرگ منعکس است و هر کس به سهم خودش چیزی بر آن افزوده) ابداً ضرورت نداشته و از بسیاری تصادفهای تاریخی سرچشمه گرفته است، و هر مرحله‌ای می‌بایست پیش بیاید تا به مرحله بعد برسیم.

مگی : این تغییر دید از آنچه هایدگر لااقل در آن زمان آن را عنصری ثابت و عام در تجربه انسانی تلقی می‌کرد به آنچه خودش آن را امری مربوط به این عنصر و مسائل روز می‌بیند، بدون شك تغییری از جاودانگی به گذرندگی است. دوست سال دیگر که جامعه ما یقیناً با پشت سر گذاشتن تغییرات اساسی، غیر از امروز خواهد بود، گمان می‌کنم فلسفه بعدی هایدگر بمراتب بیش از فلسفه اولیه اش کهنه بنظر برسد و مسائلی که در آن مطرح بوده قیافه سطحی و موقتی پیدا کند.

دریغوس : اگر فرهنگ فعلی هم فرهنگی بود مثل بقیه فرهنگها، یا حتی مرحله‌ای بود نظیر بقیه مراحل فرهنگ ما، تصور می‌کنم هایدگر تصدیق می‌کرد که کارهای خودش هم بزودی کهنه و منسوخ خواهد شد.

ولی او عقیده دارد که این فرهنگ، بیهمتا و یکتاست، و ما در مرحله بسیار ویژه‌ای از این فرهنگ بسیار ویژه برمی‌بریم و فرهنگ ما یگانه فرهنگ تاریخی است. البته در هر فرهنگی رویدادها یکی پس از دیگری می‌آیند؛ ولی فقط در فرهنگ ماست که درک هستی - از یونانیها تا مسیحیها و از مسیحیها تا مردم قرون جدید و از آنها تا ما - تغییر می‌کند. هایدگر به‌این می‌گوید «تاریخیت^۱». ما در جایگاه ویژه‌ای در تاریخ هستی قرار داریم. به‌نظر او، این کج‌فهمی که هستی یا وجود را به‌جای اینکه بیاض بدانیم، خصلت عام همه موجودات تلقی کنیم، از افلاطون در دو هزار سال پیش شروع شده و از آن زمان به‌بعد بسیاری دگرگونیهای فلسفی و عملی را پشت‌سر گذاشته و امروز دیگر «تمام» شده‌است. به‌عبارت دیگر، همه حرکتها در نطف فلسفه به‌امتحان رسیده و اجرا شده و کامل شده و کارش یکسره است. هایدگر این فکر را از نیچه گرفته که مدعی بود خدای فلسفه و کلام مرده است و به‌این نتیجه رسید که درک تمازه ما از هستی یا وجود، پایه‌اش هیچ‌انگاری است. ما به‌مرحله‌ای رسیده‌ایم که مهار کردن و زمام در دست گرفتن را به‌خاطر خودش می‌خواهیم. نیچه معتقد بود به‌این ترتیب که ما به‌طور روزافزون بر سرتاسر کره زمین مسلط می‌شویم، سرانجام به‌جایی خواهیم رسید که باید نیاز به‌خدا و دلداریه‌ها و رهنمودهای فلاسفه را هم کنار بگذاریم. هایدگر اضافه می‌کند که درک ما از هستی کم‌کم هر درک دیگری را از هستی از بین می‌برد. درک تکنولوژیک ما از هستی به‌نقطه‌ای رسیده که دیگر هیچ رهنمودی برای عمل بدست نمی‌دهد. هایدگر به‌این می‌گوید هیچ‌انگاری [یا نیهیلیسم].

مگی: غالباً دیده‌می‌شود که پیروان فلسفه وجودی [یا اگزیستانسیالیستها] از «درماندگی بشر» صحبت می‌کنند، و تصور می‌کنم منظورشان در اساس همین است. آیا هایدگر هیچ راهی برای بیرون آمدن از این وضع پیشنهاد می‌کند؟

دریغوس: اول باید ببینیم منظورشان از هیچ‌انگاری چیست. مقصود

1. historicity

۲. finished. «تمام»، هم به‌معنای «پایان یافته» و هم به‌معنای «کامل و پرداخته». (مترجم)

هایدگر از هیچ‌انگاری این است که دیگر هیچ تفاوتی که معنایی داشته باشد برای ما مطرح نیست. او خودش این اصطلاح را بکار نمی‌برد ولی یادآوری می‌کند که چگونه ساختمان معبد یا پرستشگاه در یونان - که به نظر من يك الكو یا سرمشق فرهنگی بود - به یونانیها نشان می‌داد که چه چیز اهمیت دارد و، بنا بر این، فرقی به وجود می‌آورد بین قهرمان و فرد نابکار، پیروزی و سرشکستگی، مصیبت و رحمت و جز اینها. کسانی که پرستشگاه را محور رفتار و کردار قرار می‌دادند، رهنمودی در دست داشتند که چگونه در زندگی به راه خیر و صلاح بروند. همین‌طور، کلیسای جامع در قرون وسطی که آن هم الكو یا سرمشق فرهنگی دیگری بود، ابعاد مختلف رستگاری و گمراهی را به مردم نشان می‌داد و هر کس می‌دانست وضعیت چیست و چه باید بکند. ولی هر چه فرهنگ ما بیشتر توسعه پیدا کرده، این تمایل هم در ما بیشتر شده است که به همه چیز به چشم شیء نگاه کنیم و همه چیز را آنقدر پهن و تخت کنیم که به يك بعد برسد. به عقیده هایدگر، از افلاطون به این طرف، فلاسفه همیشه در پی آن يك مایه و خمیره‌ای بوده‌اند که هر چیز دیگری را بتوانند بر مبنای آن درك کنند و همیشه خواسته‌اند حقیقت آن عنصر واحد را بیان کنند. این هدف فلسفی از طرفی بازتاب و از طرف دیگر علت درك جاری ما از هستی بوده است که همه چیز در چارچوب آن، در يك بعد سنجیده می‌شود. ما دیگر حتی به دنبال حقیقت هم نیستیم و تنها چیزی که می‌خواهیم، کارآمدی است. همه چیز برای ما باید هر چه انعطاف‌پذیرتر شود تا با کارآمدی هر چه بیشتر مورد استفاده قرار بگیرد. اگر الآن اینجا يك لیوان طلقی داشتیم، نمونه بسیار خوبی می‌شد. لیوان طلقی، با توجه به درك ما از هستی، شیء کاملی است چون چیزهای داغ را داغ نگه می‌دارد و چیزهای سرد را سرد، و هر وقت هم دیگر مورد احتیاج نبود، می‌توانید دورش بیندازید. با این کارآمدی و انعطاف‌پذیری، لیوان طلقی کاملاً پاسخگوی نیازهای ماست ولی مثلاً با يك فنجان چای خوری ژاپنی بکلی فرق دارد که ظریف و سستی است و مردم را معاشرتی و اجتماعی می‌کند. فنجان ژاپنی چای را به مدت طولانی داغ نگه نمی‌دارد و احتمالاً خواسته‌های هیچ‌کسی را برآورده نمی‌کند، اما این مهم نیست. ما این مرحله را در حدود يك قرن

پیش پشت سر گذاشتیم که هر چیزی برای اینکه واقعی یا مهم باشد، می‌بایست به درد برآوردن خواسته‌های ما بخورد. آن مرحله، مرحله ذهن و عین بود. ولی امروز در عصر مغز الکترونیکی که هر چیز برای اینکه واقعی تلقی بشود، باید به طرز هر چه کارآمدتری مورد استفاده قرار بگیرد، ما خودمان هم کم‌کم به‌مشتی منابع تبدیل می‌شویم. می‌خواهیم در نظام جاییفتم برای اینکه حداکثر فایده را از امکاناتمان ببریم. این شده درک ما از هستی. یادم است در فیلم «اودیسه ۲۰۰۱» [یا «راز کیهان»]^۱، ساخته استانیلی کوبریک^۲، وقتی از آن آدم مصنوعی موسوم به هل (HAL) می‌پرسند که آیا در این مأموریت فضایی خرسند است یا نه، جواب می‌دهد: «همه قوایم را تا بالاترین حد بکار انداخته‌ام. مگر یک موجود متعقل می‌تواند چیزی بیش از این بخواهد؟» هیچ‌کسی که با درک ما از هستی رابطه‌ای داشته باشد، از این بهتر و درخشانتر نمی‌تواند مطلب را ادا کند. به این ترتیب، ما بخشی از نظامی می‌شویم که به دست هیچ کس هدایت نمی‌شود، ولی در جهت بسیج کردن یکپارچه همه موجودات - از جمله خود ما - برای آسایش خود آن موجودات حرکت می‌کند.

اگر از هایدگر سؤال می‌شد، احتمالاً می‌گفت مشکل این است که دیگر هیچ رهنمود و قاعده‌ای وجود ندارد. هیچ هدفی نیست. چرا می‌خواهیم از وتمان به کارآمدترین وجه و با بازدهی هر چه بیشتر استفاده کنیم؟ هدفمان چیست؟ فقط برای اینکه وقت داشته باشیم زندگی را باز هم با بازدهی بیشتری تنظیم کنیم؟ هایدگر معتقد است که بزودی دیگر هیچ تفاوتی که معنا و محتوایی داشته باشد وجود نخواهد داشت - از قبیل تفاوت بین قهرمانان و نابکاران، یا حتی تفاوت بین مسائل محلی و بین‌المللی. تنها چیزی که باقی خواهد ماند تنظیم همه چیز در همه جا با کارآمدی و بازدهی هر چه بیشتر است، فقط برای نفس ازدیاد کارآمدی و بازدهی. این است معنایی که او از هیچ‌انگاری [یا نیهیلیسم] در نظر دارد.

مگی: مطالبی که فرمودید مرا وادار می‌کند که سؤالم را حتی با اصرار بیشتر تکرار کنم و دوباره بپرسم: آیا هیچ راهی برای بیرون آمدن

از این وضع درماندگی نیست؟

دریغوس : هایدگر خوشبین نیست. فکر می‌کند شاید تا پایان تاریخ بشر، همچنان (به اصطلاح خودش) در این تاریکترین شب بمائیم. ولسی بدبین هم نیست، چون فکر می‌کند خود این امر که مسائل محلی و تفاوت‌های پرمعنا در کار نیست، ممکن است قدر کارهای بدون بازدهی یا، به قول خودش، قدرت نجات‌بخش چیزهای بی‌اهمیت را بهتر به ما بشناساند. تصور می‌کنم منظورش چیزهایی است از قبیل دوستی کردن یا با کوله‌پشتی به کوه و بیابان زدن یا دویدن و مانند اینها. خودش از اموری اسم می‌برد مثل لبی با دوستان تر کردن و ساکن شدن در جوار آثار هنری. همه این کارها امروز بی‌اهمیت شده‌است چون بازدهی ندارد. مردم برای تندرستی و افزایش کارآمدی و بازدهی به این کارها می‌پردازند، و امکان گیر کردن در شب تاریک هم درست از همین سرچشمه می‌گیرد. اما کاش این کارهای نجات‌بخش در يك الگوی جدید فرهنگی جمع می‌شدند و به ما سرمشق می‌دادند که چگونه بطرزی جدید به هر عملی بپردازیم، به نحوی که این کارها محور قرار می‌گرفتند و کارآمدی و بازدهی از اهمیت می‌افتاد. در دهه هفتاد، عده‌ای کنسرت‌های موسیقی را که را نویدبخش این الگوی دیگر تلقی می‌کردند. اینگونه درك جدید برای اینکه نجات‌بخش باشد، باید این آگاهی را دوباره در ما بیدار کند که کارهای انسان به این جهت چنین مقام ویژه‌ای دارند که پذیرای درك تاریخی و متغیری از هستی یا وجودند. تنها حقیقت غیرتاریخی درباره انسانها که هایدگر از اول تا آخر به آن اذعان دارد، همین است. چنین درکی می‌تواند با ادامه استفاده ما از محصولات تکنولوژی همراه باشد، همان‌طور که ژاپنیها دستگاه ویدئو و کامپیوتر را در کنار خدایان خانگی و چایخوریهایشان حفظ کرده‌اند. هایدگر نمی‌گوید باید به عصر پیش از سقراط در یونان برگردیم. چیره شدن بر هیچ‌انگاری، درست به همین دلیل به نظر هایدگر امکان‌پذیر است که به معنای فائق آمدن بر درك تکنولوژیک ما از هستی است، نه خود تکنولوژی.

مگی : یکی از جنبه‌های فلسفه اخیر هایدگر که هنوز درباره‌اش صحبت نکرده‌ایم و پیش از رسیدن به متفکران اصالت وجودی بعدی باید اشاره‌ای به آن بکنیم، دلمشغولی او به زبان است که در واقع از حالت

دل‌مشغولی بیرون آمده و به‌وسواس دائم مبدل شده‌است. دلیل این امر چیست؟

دریفوس : از جهتی می‌شود گفت که حالا دیگر آماده فهم این موضوع شده‌ایم. چون هیچ راهی نیست که جهان انسان فی‌نفسه وجود داشته باشد، نیازی نیست - و در واقع، امکان ندارد - که زبان با واقع مطابقت کند. ولی این دلیل نمی‌شود که ما خودسرانه هر واژگانی که دلمان خواست اختراع کنیم. زبان در منعکس کردن و محور قرار دادن روشهای معمول در هر عصر اهمیت اساسی دارد، و همان کاری را می‌کند که الگوی فرهنگی می‌کند. به نظر هایدگر، واژگان یا استعاراتی که هر کس بکار می‌برد، می‌تواند با نام گذاشتن بر چیزها، موجب آن چیزها بشود و احساسات عصری را تغییر بدهد. پیش از اینکه کسی در کالیفرنیا اصطلاح «یله دادن» را بکار ببرد، عده‌ای در وان حمام لم می‌دادند و مواد مخدر استعمال می‌کردند. بعد دیدند این وضع جدید لغت با آن کار جور درمی‌آید. عده بیشتری وارد این کار شدند و کار بیشتر توسعه پیدا کرد. زبان وسیله نیرومند عجیبی برای حفظ و گسترش کارها و روشها از طریق محور قرار دادن آنهاست. به نظر هایدگر، این شاعران و متفکرانند، نه روحانیان و دانشمندان، که پذیرای زبان و بیان تازه‌اند و زبان جدید بکار می‌برند و، به این وسیله، شیوه‌های جدید هستی را ترویج می‌کنند و ثبات می‌بخشند. امید پدید آمدن جهانی نو را که فردگرایی و تحمیل اراده بر آن حاکم نباشد، فقط شاعران و متفکران در ما ایجاد می‌کنند.

مگی : بحث فوق‌العاده آموزنده و روشنگر شما در معرفی هایدگر، مرا خاطر جمع کرد که حق با ما بود که بیشتر این گفت و گو را به او اختصاص دادیم. به نظر من، هایدگر بدون هیچ تردید جدی، مهمترین فیلسوف وجودی [یا اگزیستانسیالیست] قرن بیستم است. ولی من در مقدمه بحث وعده دادم که اجمالا به دیگران هم خواهیم پرداخت و تصور می‌کنم باید به این وعده وفا کنیم. از دو نفر نام بردم، یکی سارتر و دیگری مرلو-پونتی. بنا بر این، اجازه بدهید به همین ترتیب که در واقع مطابق با ترتیب زمانی هم هست، به این دو بپردازیم. به عقیده شما، ویژگی فعالیت سارتر به عنوان فیلسوف چه بوده‌است؟

دریفوس: سارتر در ابتدا پیرو هوسرل بود و، از دید یک پدیدار-شناس، رمان خوبی به اسم غثیان^۱ نوشت که وصف فروپاشی دنیای راوی داستان از زبان خودش به صیغه اول شخص بود. بعد هایدگر را خواند و پیرو چیزی شد که خیال می کرد اگزیستانسیالیسم هایدگری است. اما همچنین احساس می کرد که چون فرانسوی و یکی از پیروان هوسرل است، باید سر و صورتی به هایدگر بدهد که بیشتر تابع اصول فلسفه دکارت بشود. بنا بر این، ذهن یا شناسنده خود آگاه را مبدأ قرارداد، ولی همچنان راجع به مرگ و اضطراب و عدم اصالت و موجود و معدوم قلمفرسایی می کرد، یعنی همه آن اموری که موضوع بحث هایدگر بود. حاصل کار، کتاب هستی و نیستی، یعنی سوء تعبیری درخشان از هستی و ذهن هایدگر بود. اگر آنچه تا به حال می گفته ایم درست باشد، هدف هایدگر درست برعکس این بوده و او می خواسته ما را از تنگنای آنچه دکارت بدیهی فرض کرده نجات بدهد. روزی که به دیدن هایدگر رفتم، ترجمه آلمانی هستی و نیستی روی میزش بود. پرسیدم: «مشغول خواندن سارتر هستید؟» جواب داد: «چطور می توانم حتی شروع به خواندن این کثافت^۲ کنم؟» (لفظی که به آلمانی بکاربرد همین بود: Dreck). البته خشن حرف زد، ولی تصور می کنم گفته اش درست بود، چون اگر برخورد شما با هایدگر طوری باشد که گویی حرفهایش راجع به ذهن یا فاعل شناسایی است، در واقع او را به هوسرل تبدیل کرده اید. سارتر در واقع همان مطالب هوسرل را نوشته متنها به روایت تهذیبی و اخلاقی اهل اصالت وجود. [موجود] لنفسه^۳ (یا خود آگاهی) سارتر شبیه «من» استعلایی^۴ هوسرل است، یعنی ذهن یا شناسنده منفردی که از طریق التفات [یا قصدیت] خودش به همه چیز معنا می دهد. خود آگاهی چون بهر چیز معنا می دهد، هر چیزی می تواند نزدش به هر معنایی باشد. هیچ قید و بندی - یا باصطلاح هایدگر، هیچ «پرتاب شدگی» یا واقعیتی^۵ - نیست. نتیجه اینکه ما به هر ارزشی که دلمان بخواهد می توانیم معنا بدهیم. به گفته خود سارتر در مثالی که می زند، ممکن است من در این لحظه تصمیم بگیرم که قمار نکنم؛

1. J. P. Sartre, *Nausea*.

2. muck

3. for-itself

4. transcendental ego

5. thrownness

6. facticity

اما يك لحظه بعد می توانم معنای جدیدی به این تصمیم بدهم و بگویم تصمیم احمقانه‌ای بوده و به قمار ادامه بدهم. چرا؟ برای اینکه، به قول سارتر، من چیزی نیستم جز خودانگیختگی محض و بی‌وزنی محض و آزادی محض و هیچی یا نیستی محض - به‌طور پوچی آزادم. سارتر می‌گوید خودآگاهی «فرا سوی آزادی» است، و موجود انسانی به‌منزله تلاش پوچ و بیهوده و محکوم به شکستی است برای پیدا کردن معنای ثابتی در زندگی.

مگی: مشکل می‌توانم باور کنم که سارتر در مقام فیلسوف دوام و بقایی خواهد داشت، هر چند می‌توانم باور کنم که به‌عنوان نمایشنامه‌نویس یا رمان‌نویس اسمش خواهد ماند...

نظرتان رویهم‌رفته در باره مرلو - پونتی چیست؟

دریفسوس: مرلو - پونتی، از نظر من، به مراتب جالب توجه‌تر است. فکر می‌کنم فیلسوف بزرگی است و نامش باقی خواهند ماند. ابتکار او این بود که بدن ما را به‌عنوان نحوه بودن یا هستی ما در دنیا مطرح کرد. برای اینکه بر جهت‌یافتگی غیرنفسانی ما تأکید کند، بعضی اوقات از بدن به‌عنوان بافت التفاتی^۱ صحبت می‌کند.

دو خلا بزرگ در هستی و زمان دیده می‌شود. یکی اینکه هایدگر هرگز در باره بدن یا حتی مهارتها یا کارها [ی جسمانی] صحبت نمی‌کند. همه این چیزها را من برای توضیح افکار انتزاعی او، مثل «دم دستی» و «غیر دم دستی» و «درك هستی»، اضافه کردم. مرلو - پونتی چون از بدن و چگونگی کسب مهارت‌های جسمانی حرف می‌زند، به‌ما برای فهم و توضیح مقصود هایدگر کمک می‌کند. او همچنین جواب سارتر را می‌دهد. می‌گوید ما کاملاً آزاد نیستیم. هر کدام از ما محصور در بدنی هستیم با اندازه معین و توان حرکت و غیره، ولی رویهم‌رفته همان نوع بدنی که دیگران هم همه دارند. می‌توانیم معانی ثابتی - خواه مشترک و خواه فردی - حاصل کنیم، چون آنچه می‌کنیم به مهارتها و عادات‌های بدنی تبدیل می‌شود که آزاد نیستیم آن‌ا و بدله‌خواه تغییرشان بدهیم. یکی از

بازیهای تاربخ فلسفه اروپا این است که مرلو - پونتی برای جوابگویی به سارتر که شبیه هوسرل بود، مبدع صورت دیگری از فلسفه هایدگر شد و هستی و ذهن را تکمیل کرد.

خلاً دیگر در هستی و ذهن، مسأله ادراك حسی است. هایدگر طوری در این باره صحبت می کند که گویی ادراك حسی صرفاً خیره شدن به چیزهاست. متأسفانه قضیه بظاهر همین طور هم هست، زیرا چنین بنظر می رسد که ما بیشتر اوقاتمان نه فقط به استفاده از اشیاء، بلکه به دیدن آنها می گذرد. مرلو - پونتی در تحلیلی که ارائه می دهد، ادراك حسی را فعالیتی در قالب بدن معرفی می کند که ما در طی آن، برای اینکه به بهترین طرز به اشیاء دست پیدا کنیم، حرکت می کنیم. به این ترتیب، ادراك حسی بیشتر شبیه می شود به آنچه نامش را «دم دستی» گذاشتیم و تصویری را که هایدگر از کار و عمل بدست داده، کامل می کند.

مگی : دو نکته بخصوص برای من جالب نظر است: یکی اینکه سارتر درست همان وقتی که فکر می کند شبیه هایدگر شده، در واقع به هوسرل شباهت پیدا می کند، و دیگر اینکه پاسخ مرلو - پونتی به سارتر، تکرار پاسخ هایدگر به هوسرل است.

هیچ يك از چهار فیلسوفی که بحث ما راجع به آنها بود، امروز دیگر زنده نیست. آیا به نظر شما این جریان بسیار چشمگیر در فلسفه قرن بیستم که این چهار نفر نماینده آن بوده اند، با تحولاتی که از سر گذرانده، به پایان طبیعی راه خودش رسیده است، یا فکر می کنید هنوز زنده است و ادامه دارد؟

دریفوس : من فکر می کنم کاملاً زنده است. حتی پدیدارشناسی هوسرل که هایدگر آنقدر سعی در کشتنش داشت، هنوز کاملاً زنده است. هوسرل از دو جهت زنده است: یکی اینکه اگر بخواهید تجربه را توصیف کنید - یعنی فرضاً بگویید گوش دادن به موسیقی یا احساس تمایل جنسی یا هر پدیدار دیگری چگونه است - هوسرل جواز و روش دست زدن به این کار را در اختیارتان می گذارد.

مگی : حرفتان را قطع می کنم، برای اینکه بگویم امروز در انگلستان فلاسفه جوان و درخشانی هستند که عیناً در باره همین موضوعات

و دقیقاً به همین روش چیز می‌نویسند.

دریغوس: در امریکا هم هستند. جنبه دیگر هوسرل که شاید از این هم بیشتر در دیگران تأثیر گذاشته باشد، توجه او به ساخت محتوای التفاتی است، یعنی آنچه به ما اجازه می‌دهد ذهنمان را متوجه چیزها کنیم. رشته‌ای جدید درست شده به نام علم شناخت^۱ که هدفش، به قول خود اهل آن رشته، تحقیق در باز نمودها یا صورت‌های ذهنی^۲ است. هر کسی که بخواهد وارد این نوع تحقیق بشود باید از قواعد عامی که هوسرل وضع کرده پیروی بکند. او همین‌طور قواعدی فراهم کرده برای کسی که بخواهد یک ذهن درست بکند - مثل کسانی که با استفاده از کامپیوتر روی هوش مصنوعی کار می‌کنند. بسیاری از افکار هوسرل - از قبیل اینکه ذهن از سلسله مراتبی از قواعد دقیق پیروی می‌کند - امروزه در برنامه‌های کامپیوتری مورد استعمال پیدا کرده‌است. پس هوسرل وضعش خوب است.

وضع هایدگر هم خوب است. هستی و زمان شاید امروز می‌بایست بیش از این مورد مطالعه قرار بگیرد، چون حاوی افکار مهمی در باره زبان و صدق و دلالت و امثال اینهاست که برای فلاسفه معاصر بسیار پر ارزش خواهد بود. مثلاً اگر برگردیم به پدیدارهای مربوط به درگیری در فعالیتهای روزانه، می‌توانیم از فلاسفه اهل تحلیل زبان انتقاد کنیم که چرا به معلوماتی که به‌طور شهودی نزدشان حاصل می‌شود اعتماد می‌کنند یا به مقولات لغوی. هایدگر اگر بود می‌گفت - و تصور می‌کنم وصف مهارتها، درستی گفته او را ثابت می‌کرد - که اگر کسی به معلومات شهودی خودش اعتماد کند، مسلم فرض کرده‌است که فقط اعتقادات و خواهشها و غیره دارای این قدرند که رفتار ما را تبیین کنند، در حالی که این وصف بسنده‌ای نیست از آنچه معمولاً وقتی مردم عمل می‌کنند، اتفاق می‌افتد؛ وصف اوقاتی است که عیبی در کار بوجود می‌آید و لحظاتی دیگری که مردم به کارپیراییهای نامحسوس مشغول نیستند. زبان منعکس کننده این نیست که برای بیان اینکه چرا کارپیراییهای روزانه ما قابل فهم است، باید، هم مهارتهایی که زمینه کار را تشکیل می‌دهند مطرح شوند

و هم آن درکی از هستی که در آن مهارتها مستتر است. بنا بر این، پدیدارشناسی هایدگر، برای انتقاد از بعضی مفروضات نسنجیده فلسفه معاصر انگلیس و امریکا، مبدأ خوبی بدست می‌دهد. و بالاخره اینکه امروزه در اروپا - بخصوص در فرانسه - هایدگر بعدی پدر کسانی شده که، به قول خود او، هدفشان ساخت‌زدایی یا پیاده کردن سنت است. افرادی مانند میشل فوکو^۱ و ژاک دریدا^۲ می‌خواهند برنامه هایدگر را برای تعریف دقیق درک غربی ما از هستی پی بگیرند برای اینکه در فائق آمدن بر این درک به ما کمک کنند.

بنا بر این، به نظر من شاید این روزها هیچ حوزه‌ای از فعالیتهای فکری و عقلی نیست که به نحو جالب توجهی با مسائل مورد نظر این متفکران مرتبط نباشد.



پیروان امریکایی

مکتب اصالت عمل

تفت و نحو با

سیدنی مورگن بستر

مقدمه

مکی : در فلسفه هم مثل خیلی از زمینه‌های دیگر، مرکز عمده فعالیت در جهان انگلیسی زبان، امروزه ایالات متحد امریکاست نه بریتانیا. اما این وضع تازه‌گی ندارد و فلسفه امریکا از صد سال پیش تا کنون اهمیت بین‌المللی داشته‌است، کما اینکه برتراند راسل در زندگینامه‌اش می‌گوید که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، بهتر از مکتب فلسفه هاروارد در دنیا پیدا نمی‌شد. برجسته‌ترین نمایندگان فلسفه امریکا در آن دوره سه نفر بودند که از آن زمان تا کنون مقام شامخ و پایدار پیدا کرده‌اند: ج. س. پرس^۱، ویلیام جیمز و جان دیویی. گاهی از این سه تن تحت عنوان کلی «پیروان امریکایی مکتب اصالت عمل^۲» یاد می‌کنند، اما حق این است که تفاوتشان با یکدیگر بیش از آن است که از آن عنوان بر می‌آید.

۱. C. S. Peirce . چون دیده شده که گاهی در فارسی این نام را پیرس می‌نویسند، توجه می‌دهیم که تلفظ درست آن پرس (به کسر اول و سکون دوم) است. (مترجم)

۲. The American Pragmatists (یا پراگماتیستهای امریکا). واژه «پراگماتیسم» مشتق از ریشه یونانی pragma به معنای کنش یا عمل و prassein به معنای عمل کردن است و، بنا بر این، لفظاً ممکن است آن را اعتقاد به تقدم عمل تعبیر کرد و طرفداران آن را اهل عمل نامید. اصطلاحهای گوناگون در فارسی برای ترجمه آن بکار رفته‌است، مانند عملگرایی، مصلحت‌گرایی، مصلحت‌اندیشی و جز اینها. به هر حال، غرض اصلی، چشداشت به نتیجه و بهره عملی از هر چیز است و اصل قراردادن فعل و عمل، چنانکه بتفصیل دیده خواهد شد. (مترجم)

پرس پسر يك استاد ریاضی در هاروارد بود و در ۱۸۳۹ به دنیا آمد و از ابتدا در ریاضیات و علوم آموزش پیدا کرد و از راه اخترشناسی و فیزیک کسب درآمد می کرد و فقط در اوقات فراغت به فلسفه می پرداخت تا اینکه در چهل و هشت سالگی برای اینکه همه وقتش را صرف فلسفه کند، از مشاغل علمی کناره گرفت. متأسفم بگویم که در نتیجه این کار، وقتی پرس در ۱۹۱۴ در هفتاد و چهار سالگی درگذشت، با فقر و بدهکاری دست به گریبان بود. او هرگز کتابی در عمرش ننوشت، و بسیاری از آثارش در هشت مجلدی که پس از مرگش به نام مجموعه مقالات^۱ چاپ شد، انتشار پیدا کرد. اما در واقع حتی امروز هنوز نوشته‌هایی از او هست که به چاپ نرسیده‌است.

ویلیام جیمز تقریباً همسن پرس بود. در ۱۸۴۲ به دنیا آمد و مانند او در هاروارد تحصیل کرد و در پزشکی فارغ التحصیل شد. اول در همان دانشگاه کالبدشناسی و فیزیولوژی درس می داد، بعد استاد فلسفه شد و سرانجام استاد روانشناسی. از معروفترین کتابهای یکی اصول روانشناسی^۲ است (چاپ ۱۸۹۰) و بعد انواع سیر باطنی^۳ (چاپ ۱۹۰۲) و اصالت عمل [یا پراگماتیسم]^۴ (چاپ ۱۹۰۷). مرگش در ۱۹۱۰ اتفاق افتاد. جیمز، برخلاف پرس، در زمان حیات به شهرت بین‌المللی رسید. جالب توجه اینکه یکی از برادران او، رمان نویس معروف هنری جیمز^۵ بود که در بیشتر ایام زندگی احساس می کرد سخت تحت الشعاع برادر واقع شده‌است که آوازه جهانی پیدا کرده بود.

سومین و متأخرترین فیلسوف بلند پایه آمریکایی جان دیویی بود که

1. C. S. Peirce, *Collected Papers*.

2. William James, *The Principles of Psychology*.

3. W. James, *The Varieties of Religious Experience*.

تعبیر فارسی عنوان کتاب به این صورت، در حقیقت، از مقوله نقل به معنا و یادگار شادروان محمد علی فروغی است. ما این برگردان را به احترام آن حکیم حفظ کرده‌ایم. اگر بخواهیم لفظ به لفظ ترجمه کنیم، باید بگوییم «انواع وجدانیات دینی». (مترجم)

4. W. James, *Pragmatism*.

5. Henry James

در ۱۸۵۹ متولد شد و تا ۱۹۵۲ زنده بود و در سراسر دوران فعالیتش، در دانشگاهها - اول در دانشگاه میشیگان، بعد در دانشگاه شیکاگو و سرانجام در دانشگاه کلمبیا [در شهر نیویورک] - تدریس می کرد. کمتر فیلسوفی در هیچ زمان و مکانی به قدر او در مسائل عملی و امور همگانی تأثیر گذاشته است. فلسفه اش در آموزش و پرورش بتهایی تأثیر جهانی داشته است، و البته در زمینه های دیگر نیز نفوذ او کم نبوده است. انتخاب فقط چند کتاب از انبوه نوشته های دیویی کار آسانی نیست؛ اما شاید بشود از این چند کتاب نام برد: *دموکراسی و تربیت*^۱ (چاپ ۱۹۱۶)، *سرشت و کردار آدمی*^۲ (چاپ ۱۹۲۲)، *تجربه و طبیعت*^۳ (چاپ ۱۹۲۵) و *طلب یقین*^۴ (چاپ ۱۹۲۹).

کسی که اینجا برای بحث با من درباره این هر سه فیلسوف حضور دارد، پروفیسور سیدنی مورگن بسره، استاد فلسفه در دانشگاه کلمبیا در نیویورک است.

-
1. John Dewey, *Democracy and Education*.
 2. J. Dewey, *Human Nature and Conduct*.
 3. J. Dewey, *Experience and Nature*.
 4. J. Dewey, *The Quest for Certainty*.
 5. Sidney Morgenbesser

بحث

مگی : اجازه بدهید بحث را با برطرف کردن بعضی سوء تصورات در باره اصطلاح «اصالت عمل» آغاز بکنیم. ظاهراً خیلی از مردم خیال می‌کنند که مراد از اصالت عمل، فلسفه‌ای است قدری خام مبنی بر اینکه هر نظریه یا مجموعه‌ای از تصورات که فایده‌ای داشته باشد یا «عمل بکند» یا بکار بیاید، ممکن است «صادق» دانسته شود. اما اصالت عمل برآستی بسیار ظریفتر از این است، این طور نیست؟

مورگن‌بسر : گرچه قطعه‌هایی در نوشته‌های ویلیام جیمز حاکی از اینگونه صورت‌بندی مسأله دیده می‌شود، اما همان‌طور که به طور ضمنی اشاره کردید، این تصور گمراه کننده است و احياناً حکایت از این دارد که پیروان اصالت عمل همه با رهیافت جیمز نسبت به مسأله صدق موافق بوده‌اند، در صورتی که چنین موافقتی وجود نداشته است و مثلاً پرس ایرادهای بزرگ به نظریه جیمز درباره صدق می‌گرفت. بنا بر این، نمی‌شود قضیه را تعمیم داد؛ هر صورت بندی واحدی گمراه کننده خواهد بود. صفت «اصالت عملی» [یا پراگماتیک] به مدعیات و برنامه‌های گوناگون اطلاق شده است؛ نظریات اصالت عملی، هم درباره اولیات (the a priori) وجود داشته است، هم در خصوص توجیهات و هم در مورد رهیافتها نسبت به سیاست‌گذاریهای اجتماعی و همگانی. بسیاری از این نظریه‌ها، به عقیده من، از لحاظ مفهومی مستقل از هم بوده‌اند و، بنا بر این، فکر می‌کنم بهتر است سر رشته را در افکار پیش‌کسوت‌های اصالت عمل، یعنی پرس و جیمز و دیویی، پیدا کنیم. عده‌ای از فلاسفه این طرح کلی و فهرست‌وار را سودمند دیده‌اند که بگویند پرس نظریه‌ای بر مبنای اصالت عمل به‌ما ارائه داد در خصوص معنا و ایضاح بعضی از مفاهیم، و جیمز نظریه‌ای بر

همان پایه در زمینه صدق. پرس نظریه‌ای پرورش داد در باره تحقیق؛ دیویی بعضی از جنبه‌های نظریه پرس را گرفت و به فلسفه اجتماعی و سیاسی تسری داد. نظریه یا رهیافت پرس در خصوص مسأله معنا، با نظریه او در باب اعتقاد مرتبط است. نکته‌ای که نزد بسیاری کسان اهمیت دارد، پیوند برقرار کردن بین اعتقاد و معنا و عمل و تحقیق است.

مگی: شما از سه نفر و سه موضوع عمده یاد کردید. مسأله معنا، مسأله صدق و مسأله تحقیق (با توجه به اینکه تحقیق هم یکی از صورت‌های عمل تلقی می‌شود که بعداً به آن خواهیم رسید). بحث ما روشنتر خواهد شد اگر این سه نفر و این سه موضوع را از هم جدا کنیم. از پرس شروع می‌کنیم و از مسأله معنا. دلیل این کار این است که کسی که اول اصطلاح «اصالت عمل» را به معنای فلسفی آن وضع کرد و مدلول آن را نظریه خاصی درباره معنا قرارداد، پرس بود. حالا ممکن است شما مطلب را از همین جا ادامه بدهید؟

مورگن‌بسر: قاعده‌ای که پرس بر پایه اصالت عمل ارائه داد این بود: «ببینید ما تصور می‌کنیم چیزی که فلان تصور به آن تعلق می‌گیرد چه آثاری دارد، یعنی آثاری که بتوان تصور کرد نتایج عملی داشته باشد. تصور ما از آن آثار مساوی است با کل تصور ما از آن چیز.» امیدوارم مثالی که می‌خواهم بزنم در این زمینه سودمند باشد. اگر از شما بپرسم مقصودتان چیست که می‌گویید قند در آب حل می‌شود، ممکن است پاسخ بدهید که اگر من یا هر کس دیگری قند را در آب بریزد، حل می‌شود. به عبارت دیگر، چیزی را که ممکن است اسمش را عادت بگذاریم به قند نسبت می‌دهید، به نحوی که اگر فلان عمل را بکنیم، آن عادت به مشاهده آشکار می‌شود. حالا این جمله را در نظر بگیرید: «این سفت است.» جمله، جمله‌ای اخباری است. پرس می‌گوید این جمله هم باید به همان نحو تعبیر شود که جمله «قند در آب حل می‌شود» فهمیده می‌شد. اگر جمله «این چکش سفت است» نزد ما روشن باشد، خواهیم توانست جمله شرطی مناسبی معین کنیم که در آن، عادت قابل مشاهده‌ای به چکش نسبت داده شده باشد که آن عادت با عمل ما بکار بیفتد. پرس می‌خواست ببیند جمله‌های شرطی چه مقامی دارند؛ یعنی، به بیان کلی‌تر، می‌خواست

خواصی را مشخص کند که وقتی می‌گوییم فلان چیز فلان رفتار را بروز خواهد داد، آن خواص را به آن چیز نسبت می‌دهیم. توجه داشته باشید که منظور ما در اینجا دستورالعملی است که هر عامل متعلقی اگر بخواهد تصوراتش نزد خودش روشن باشد، باید از آن پیروی کند.

مگی : جان کلام برآستی این است که معنا همیشه باید ارتباط داشته باشد، یا قابل ارتباط دادن باشد، یا چیزی که روی می‌دهد یا ممکن است روی بدهد، یعنی بسا با عملی که خود ما می‌کنیم یا ممکن است بکنیم. اصطلاح «اصالت عمل» که مشتق از واژه‌ای یونانی به معنای کار یا عمل است، از اینجا ناشی می‌شود. حالا همان نکته را به وجه سلبی یا نفیاً بیان می‌کنیم: اگر هیچ رویداد یا مجموعه رویدادهای قابل تصویری نتواند راهی پیش پای ما بگذارد که کاربرد مناسب دو واژه را از هم تمیز بدهیم، آن دو واژه در واقع یک معنا دارند. اگر هیچ رویداد یا مجموعه رویدادهای قابل تصویری نتواند راهی پیش پای ما بگذارد که کاربرد درست و نادرست واژه واحدی را از هم تمیز بدهیم، آن واژه در واقع معنایی ندارد. برای اینکه واژه اصولاً معنا بدهد، کاربرد مناسب آن باید، ولو به طور فرضی، بر تفاوت چیزی دلالت بکند که قابل مشخص کردن است.

ولی پرس به معنا منفرداً و جدا از هر چیزی دیگر، مثل اهل مدرسه [یا اسکولاستیکها]، توجه نداشت. دلمشغولی او به معنا، جزئی بود از چارچوبی بزرگتر که توجه او را جلب می‌کرد. ممکن است در این زمینه چیزی بفرمایید؟

مورگن‌بسر : پرس به ماهیت اعتقاد توجه داشت. اجازه بدهید بحثمان را راجع به معنا و ایضاح الفاظ به این رهیافت او نسبت به مسأله اعتقاد ربط بدهیم. پرس استدلال می‌کند که اعتقاد، لااقل به تقریب اولیه، ممکن است استعدادی برای عمل یا نسوعی عادت تلقی بشود. ولی اگر (به تقریب اولیه) اعتقاد همان عادت به عمل باشد - یا، به عبارت دیگر، قانونی برای ربط دادن رفتار به تجربه - می‌توانیم از اعتقاد شروع کنیم و به معنا، یعنی معنای لفظی، برسیم. چرا؟ برای اینکه جمله‌ای که بخواهد از مرزهای تجربه فراتر برود تهی از معناست، زیرا نمی‌شود از



ج. س. پرس (۱۸۳۹ - ۱۹۱۴)

آن برای نمایاندن اعتقاد استفاده کرد. البته باز تأکید می‌کنم که اینها همه در حکم تقریب اولیه است چون مبنای عمل ما فقط اعتقاد نیست؛ خواستها و ارزشها و ترجیحاتمان هم هست.

در زمینه معنا، پرس را پدر نظریه قابلیت تحقیق لقب داده‌اند. البته خیلی نگرشهای دیگر هم نسبت به نظریه قابلیت تحقیق در زمینه معنا وجود دارد، و بیهوده است که بخواهیم همه یا حتی بعضی از مهمترین آنها را مورد بحث قرار بدهیم. فقط باید بگوییم که آن نظریه‌ها همه متکثر و پیچیده‌اند و می‌توانند در جهات متعدد بسط پیدا کنند. با این حال، از آنچه تا کنون گفته‌ایم می‌شود نتیجه گرفت که پرس شرط لازم برای ذیمعنا بودن و شرط کافی برای ایضاح بعضی الفاظ را ارائه داده‌است.

مگی : هم در مورد اعتقاد و هم در مورد معنا، پرس نظریه‌ای - یا، به عبارت دیگر، پیشنهادهایی - طرح می‌کند که ارزش و اهمیتشان از امر وسیعتری نشأت می‌گیرد. دلیل عمده اینکه او از ما می‌خواهد معانی مورد نظرمان را روشن کنیم این است که می‌خواهد اعتقاداتمان را روشن کنیم؛ به همین وجه، دلیل عمده اینکه می‌خواهد اعتقاداتمان را روشن کنیم این است که... در واقع به دو منظور چنین چیزی می‌خواهد: که هم بنیادهای شناختهایمان تحکیم شود و هم بنیادهای اعمالمان.

از اولی شروع می‌کنیم. نظریات پرس در خصوص معنا و اعتقاد بخشی از نظریه او در باب تحقیق است، و مقصود او از تحقیق همه کوششهای ماست برای سر در آوردن از جهان و کسب شناخت از هر قسم که باشد. ممکن است اشاره‌ای بکنید که نظریه او در باب تحقیق چه بود؟

مورگن پسر : تصور می‌کنم اینجا باید فرق بگذاریم بین نظریه پرس درباره اعتقادات عادی و نظریه‌اش در باب تحقیق علمی. تصویری که او در موقع بحث راجع به اعتقادات عادی ارائه می‌دهد به این شرح است. هر وقت معلوم شود اعتقاداتمان در خور اعتماد نبوده‌اند، به شک می‌افتیم. باید کاری بکنیم. باید برای روبرو شدن با این شک، روشی داشته باشیم. پرس چند روش در نظر می‌گیرد: یکی سرسختی و پافشاری؛ دیگری استناد به مراجع و ثقات یا اتکای به نقل؛ و بالاخره سعی می‌کند نشان بدهد که

تحقیق، یعنی تجدید نظر در اعتقاداتمان به وسیله تحقیق، به آن روشها برتری دارد.

وقتی مشغول تحقیق می‌شویم و فرضیه‌های مختلف را امتحان می‌کنیم، بعضی اعتقادات را ثابت نگه می‌داریم. نمی‌توانیم از هیچ شروع کنیم. اما اعتقاداتی که در يك مورد ثابت نگه داشته می‌شوند، در مورد دیگر ممکن است مشمول امتحان بشوند. پس همه اعتقادات قابل تجدید نظر و محل سهو و لغزشند. بعضی از فلاسفه معتقد بوده‌اند که این رهیافت بسیار روشنگر است. اما، به هر حال، نکته‌ای که از نظر فلسفی در آن نهفته است باید روشن شود. پرس در واقع با این روش به جنگ برخورد دیگری با مسأله شناخت رفته‌است که پیروان آن می‌گویند شناخت حقیقی باید بر پایه یقین استوار باشد و پیش از اینکه مدعی شناخت بشویم، باید ثابت کنیم که جمله‌هایی که مدعی شناختشان هستیم به معنای مناسبی بر جمله‌هایی که یقیناً معلومند، پی‌ریزی شده‌اند. عده‌ای گفته‌اند که اعتقاداتی که هر کس به صیغه اول شخص در باره کیفیات نفسانی فعلی خودش بیان می‌کند قابل تصحیح نیستند و پایه شناختی را تشکیل می‌دهند که مدعی داشتش هستیم. پرس در این رأی شک کرده‌است و این رهیافت را (که عده زیادی برچسب دکارتی به آن زده‌اند) به دلایل متعدد رد کرده‌است. خیلی از فلاسفه (ولی نه همه) دلایل او را قانع کننده دانسته‌اند. به هر تقدیر، افتخار تشکیک در [ثمر بخش بودن] طلب یقین (به قول جان دیویی) و ابداع رهیافتی سودمند نسبت به مسأله توجیه و شناخت، از آن او دانسته شده‌است. البته باید اضافه کرد که به عقیده بعضی از فلاسفه پیرو اصالت عمل، نظر پرس این نیست که وقتی ما مدعی شناخت یا دانستن می‌شویم، امکان ندارد یقین حاصل کنیم. حتی باید گفت چیزی از این قبیل لازم است تا بتوانیم توضیح بدهیم که چرا، بنا به ادعای پرس، بعضی از اعتقاداتمان را ولو موقتاً ثابت نگه می‌داریم. اما باید در استعمال کلمه «یقین» احتیاط کنیم. «یقین» به بعضی معانی، جا برای تجدید نظر باقی می‌گذارد. همچنین می‌توانیم دجاتی برای یقین قائل شویم. پس لازم است چیز دیگری هم اضافه کنیم، به این معنا که بگوییم حتی فلاسفه‌ای که در خصوص توجیه، به نحوی که تاکنون توضیح داده‌ایم، با پرس

همعقیده‌اند، با وجود این استدلال می‌کنند که بعضی از اعتقادات - یعنی احیاناً آنها که به حیات مربوط می‌شوند - ولو قابل تجدید نظر باشند، باید بدواً باور کردنی باشند. به نظر من، پرس اگر بود، با این رأی موافقت می‌کرد.

برخورد پرس با علوم تفاوت می‌کند. در آنجا مرد یا زنی را می‌بینیم که به جامعه دانشمندان می‌پیوندد و وارد تحقیق - احیاناً برای نفس تحقیق - می‌شود و فرضیه‌ها را لزوماً برای اینکه مبنای عمل قرار بدهد، نمی‌پذیرد. در اینجا پرس با زبردستی تمام، مراحل مختلف تحقیق را تصویر می‌کند: مرحلهٔ ارائهٔ فرضیه‌های احتمالی، مرحلهٔ قیاس و سرانجام مرحلهٔ استقراء^۱. در مرحلهٔ اول، نظریه‌هایی به منظور سنجش عرضه می‌شود. در مرحلهٔ قیاس، آن نظریه‌ها برای آزمون آماده می‌شود. در مرحلهٔ استقراء، نتایج آزمون مورد ارزیابی قرار می‌گیرد. پرس را به لحاظ آنچه راجع به هر یک از این مراحل می‌گوید، حقاً ممکن است پیش‌کسوت کسانی در عصر خود ما مانند ارنست نیگل^۲ و کارل پوپر دانست.

مگی: چند دقیقه پیش، شما از «لغزش» سخن گفتید که دارای اهمیت فوق‌العاده است. در عصر پرس، تقریباً همه کس شناخت علمی را کاملاً متیقن و یکسره استوار تلقی می‌کرد و، به این جهت، جایی برای تصحیح و تجدید نظر در آن نمی‌دید. پرس یکی از نخستین کسانی بود که متوجه این مطلب شد و گفت که چنین نیست. البته مطلقاً اولین نفر نبود و چنین ادعایی هم نمی‌کرد، زیرا یکی دو تن به او تقدم داشتند که او از وجودشان آگاه بود و به تقدمشان تصدیق می‌کرد؛ اما به هر حال یکی از پیشگامها بود و، از این گذشته، هیچ کس قبلاً به قدر او جلو نرفته بود. پرس به وضوح شگفت‌انگیزی توجه پیدا کرد که کاری که ما در علوم می‌کنیم استفاده از بهترین نظریه موجود است تا جایی که آن نظریه

۱. نامهای این سه مرحله بترتیب: ۱. abductive ۲. deductive

۳. inductive. مرحلهٔ اول، مرحلهٔ «حدس» هم گفته شده است. (مترجم)

۲. Ernest Nagel. فیلسوف معاصر امریکایی و استاد سابق دانشگاه کلمبیا (در شهر نیویورک) که نوشته‌های مهم در منطق و روش علمی از او باقی است. (مترجم)

بکار بیاید، و بعد همینکه به مشکل برمی‌خوریم، سعی می‌کنیم نظریهٔ بهتری پیدا کنیم. اصطلاح «عقیده به‌لغزش‌پذیری»^۱ را در مسورد عمیق‌ترین بنیادهای علوم، او وضع کرد. این اندیشه به‌شکلهای گوناگون متحول شده و امروزه در اواخر قرن بیستم به‌صورت یکی از اصول قطعی و سرپیچی‌ناپذیر درآمده است؛ اما در زمان خود او - و حتی تا مدتها بعد - هنوز درست درک نمی‌شد. در واقع باید گفت دامنهٔ اندیشه‌های «امروزی» که پرس قائل به آنها بوده، شگفت‌آور است، این طور نیست؟

مورگن‌بسر: چرا، همین طور است. پرس با این عقیده مخالف است که می‌گویند نظریه را صرفاً ممکن است تعمیم تجربه تلقی کرد، و دانشمندان به این شرط و تنها به این شرط هر فرضیه را می‌پذیرند که فرضیه به تأیید برسد و مورد عدم تأیید قرار نگیرد. پرس عوامل جانبی مختلفی را که در ارزیابی نظریه دخیلند مورد تأکید قرار می‌دهد. بر اهمیت فرضیه‌های آماری تکیه می‌کند و وجوب علیت^۲ را محل تردید می‌داند.

مگی: فیلسوفی که بیش از همهٔ فلاسفهٔ دیگر در پرس تأثیر داشت کانت بود، و این باعث این پرسش می‌شود که آیا پرس معتقد بود که آنچه تحقیقات ما مؤدی به اعتقاد و شناخت دربارهٔ آن می‌شود، جهانی مادی و دارای وجود مستقل است، مانند جهانی که پیروان امروزی اصالت واقع به آن معتقدند؟ یا او بیشتر به این نظر کانتی متمایل بود که ما خودمان تا حدی این جهانی را که مورد تجربهٔ ماست بنا می‌کنیم؟

مورگن‌بسر: سؤال شما هم دشوار است و هم مهم. من سعی می‌کنم در بعضی از مسائلی که به میان می‌آید، بحث کنم.

عده‌ای از فلاسفه (که اسمشان را می‌گذاریم پیروان افراطی اصالت واقع) استدلال می‌کنند - یا بظاهر چنین استدلال می‌کنند - که ما هرگز ممکن نیست به‌چگونگی واقعی اشیاء و امور پی‌بریم، زیرا نظریه‌های ما به‌خودمان بستگی دارند اما چگونگی چیزها به‌ما وابسته نیست. به‌نظر من، [پرس اگر بسود] این نحوهٔ برخورد یا مدعا را نه فقط بیفایده، بلکه بی‌معنا می‌دانست و حاضر نبود وجود هیچ امر ناشناختنی را بپذیرد. بنا بر این،

در اینجا او ظاهر آ از کانت - یا دست کم از یکی از تعابیر آرای کانت - هم جلوتر می رود. البته پرس در باره امر محقق یا واقعی صحبت می کند. امر واقعی راهنمای تحقیقات ماست؛ اما برای اینکه چیزی در باره آن بدانیم، باید به نظریه ها و به آزمون نظریه ها متوسل بشویم و، باصطلاح، هر اعتقادمان را به محک اعتقادهای دیگرمان بزنیم.

البته پرس به همین اکتفا نمی کند و باز هم ادامه می دهد. رهیافت او نسبت به مسأله تحقیق، رهیافتی اجتماعی است. نظریه ها را جامعه محققان به آزمون می گذارد. این حاکی از بارقه حدس یا درک مستقیمی از امر واقعی یا واقعیت امور است، به این معنا که واقعیت امور، مستقل از هر عامل منفرد بنتهایی و در دسترس همگان است. پرس در آثاری که بعداً نوشته است، شرحی در خصوص ادراک حسی می دهد منطبق با این نظر که در جریان ادراک حسی، ما با واقعیت امور نوعی تماس برقرار می کنیم. با این حال، اگر بخواهیم بدانیم که واقعیت امور چیست، باید به نظریاتمان رسیدگی کنیم. اما وقتی که رسیدگی می کنیم، می بینیم چاره نداریم جز رسیدن به این نتیجه که، به گفته یکی از فلاسفه، واقعیت امور بی شکل و بی نظم است.

توجه داشته باشید که پرس نه تنها ادعا می کند که واقعیت راهنمای تحقیقات ماست، بلکه مدعی است که هر چه بخواهیم در باره آن بگوییم باید در نظریاتمان قابل بیان باشد. او قبلاً تأکید کرده بود که نظریه ها قابل تجدید نظرند؛ حالا می خواهد این رأی مبتنی بر شعور عادی را تبیین کند که بعضی از اعتقادهای راستند. جمله ای ممکن است هم راست باشد و هم قابل تجدید نظر. بهر حال، امکانی هم باید برای بحث در باره راستی یا صدق در نظر بگیریم.

مگی : خوب، پس هر چه بخواهیم در باره واقعیت بگوییم باید در قالب نظریاتمان قابل بیان باشد. ولی آیا فکر نمی کنید قول به چنین چیزی مساوی است با عقیده به اینکه امکان ندارد به منظور مقایسه مستقل تصوراتمان با واقعیتی که جدا از آنهاست، هرگز بتوانیم از چارچوب آن تصورات بیرون بیاییم؟

مورگنسر : بنا به استدلال پرس، می توانیم در باره صدق اعتقادات

به نحوی صحبت کنیم که با نظریه او در خصوص تحقیق وفق بدهد. قول به اینکه فلان اعتقاد یا فلان گمان صادق است، مساوی است با اینکه بگوییم اگر تحقیق ادامه پیدا کند، آن اعتقاد یا گمان حتماً پذیرفته خواهد شد. البته در این لحظه ممکن است اعتقادی را صادق بدانیم که بعداً از بوتۀ آزمون سربلند بیرون بیاید و از جمله گمانهایی باقی بماند که حتماً پذیرفته خواهد شد. ولی حالا سؤال دیگری پیش می‌آید. از کجا بدانیم که تحقیق ادامه پیدا خواهد کرد؟ امیدواریم ادامه پیدا کند؛ اما امید ما ممکن است برآورده نشود. یکی از دلایلی که پرس به نظریه ایده‌آلیسم [یا اصالت معنای] عینی^۱ روی آورد، پاسخ گفتن به همین مسأله بود. جهان، به معنای خاص و مناسبی، ذهنی و نفسانی است و به مرور زمان به صورت قوانین نمایانگر نظم متحول می‌شود. آنچه ممکن است دلیل این اعتقاد قرار بگیرد که بین نشو و نمای جهان و تحول نظریات ما هماهنگی وجود دارد، همین نظر نسبت به جهان است. بنا بر این، پرس در صدد برآمد که بین نظریه‌اش در باره تحقیق و نظریه‌اش در خصوص جهان‌شناسی رابطه برقرار کند. پیروان بعدی اصالت عمل حاضر به چنین کاری نشدند.

تفاوت جالب توجه دیگری هم بین پرس و پیروان بعدی اصالت عمل وجود دارد. پرس سعی داشت مقولاتی را مشخص کند که تصور می‌کرد می‌تواند قابلیت انطباقشان را با تجربیات ما یا با هر تجربه ممکن - الحصول نشان بدهد. همچنین سعی داشت نشان بدهد که این مقولات در ادراک حسی متجلی می‌شوند. نظریات پرس در این امور، مورد خرد - گیری پیروان بعدی اصالت عمل واقع شد.

هنگی: چون از حالا شروع کرده‌ایم که به بعد از پرس اشاره کنیم، اجازه بدهید علناً ویلیام جیمز هم وارد بحث بشود. پرس واضح اصطلاح «اصالت عمل» بود، اما جیمز با کتابی که به نام اصالت عمل نوشت و در ۱۹۰۷ انتشار داد، باعث آشنایی عموم طبقه تحصیلکرده با این مکتب شد. بفرمایید که موضوعات عمده آن کتاب چه بود.

مورگن‌پسر: کتاب، کتابی بسیار پر مغز و غنی است. در ابتدا،



ويليام جيمز (١٨٤٢-١٩١٠)

بعضی از فلسفه‌های سنتی مورد انتقاد قرار می‌گیرند به این دلیل که به روشن کردن مسائل دامنگیر افراد نسل جیمز ربطی ندارند و به دست و پنجه نرم کردن با آن مسائل - بخصوص مسأله سازگاری علم و دین - کمکی نمی‌کنند. از این گذشته، جیمز از بعضی از آن فلسفه‌ها به جهات عملی انتقاد می‌کند و می‌گوید پاره‌ای از آنها مانعة الجمع بنظر می‌رسند در حالی که واقعاً چنین نیستند و با داده‌های واحد منافات ندارند و همه، از نظر عملی، همان نتیجه را می‌دهند. بنا بر این، جیمز بر می‌خورد به مشکل انتخاب بین نظریات متفاوت، و شیوه‌هایی را بر پایه اصالت عمل در نظر می‌گیرد برای برخورد با مسأله تغییر مفاهیم و صدق. به نظر بسیاری از فلاسفه، آنچه فهم آن اهمیت دارد این است که جیمز همیشه اینگونه مسائل را از دیدگاه عامل می‌سنجد.

اجازه بفرمایید قدری به تفصیل بیشتر صحبت کنیم. رهیافت جیمز دست کم دارای سه جنبه قابل تمیز است. او بتکرار می‌گوید که عامل، صرفاً ناظر یا تماشاگر صحنه جهان نیست و، مانند بازیگر نمایشنامه، در جهان حضور دارد. بعد درباره واقعیت دگرگونی و تصادف که حقیقتاً یا ظاهراً مورد قبول اصحاب نظریه‌های رقیب نیست، به تفصیل بحث می‌کند. پیداست که جیمز تصور می‌کند نظریه خودش با واقعیات سازگار است، ولی می‌گوید تبعیتش از آن نظریه فقط با استناد به واقعیات توجیه نمی‌شود و، با اصطلاح، میلی هم باید در او باشد که واقعیات را به این نحو خاص تعبیر کند و معتقد است دیگران هم بایستی به میلی‌هایی که در خودشان می‌بینند، اعتراف کنند. جیمز وجود هیچ جهان پیش‌ساخته‌ای را قبول ندارد و می‌گوید فعالیت شناختی و نظری ما موجب نحوه خاص سخن گفتنمان درباره جهان می‌شود. ممکن است حتی از این حد هم جلوتر برویم و بگوییم قالب و شکل مفهومی [و انتزاعی] واقعیت اشیاء و امور جهان ممکن نیست از آنها سلب شود.

جیمز همچنین درباره انتخاب یا تصمیم عقلانی صحبت می‌کند و آنچه را در خصوص عقلانیت گفته، به اراده معطوف به اعتقاد ورزیدن^۱ ربط

می‌دهد. این سومین موضوعی است که به آن برمی‌خوریم و در اینجا فقط باختصار طرح کلی آن را بیان می‌کنیم. عده‌ای از فلاسفه اصرار دارند که عامل متعقل آنچنان کسی است که شدت و ضعف اعتقادش را با قوت و ضعف شواهد وفق بدهد. هر چه شواهد قویتر باشند، اعتقاد او شدیدتر است و هر چه شواهد ضعیفتر باشند، اعتقاد او هم ضعیفتر می‌شود. اسم چنین فیلسوفی را شناختگرای محض^۱ می‌گذاریم. جیمز غالباً شناختگرای محض را تخطئه می‌کند و دلیل می‌آورد که چنین کسی درست نفهمیده که عقلانیت یعنی چه. تا وقتی که هدفها و خواستها و ترجیحات عامل را نسنجیده‌ایم، نمی‌توانیم راجع به عاقل بودن او صحبت کنیم. وانگهی، عامل، بنا به استدلال جیمز، ممکن است عاقل دانسته‌شود و لسو به شیوه مورد نظر شناختگرای محض عمل نکند. جیمز می‌گوید عاملی را در نظر بگیرید که باید تصمیم بگیرد «الف» را باور کند یا «نقیض الف» را. در این عامل اراده‌ای معطوف به اعتقاد ورزیدن یا باور کردن یکی از این دو وجود دارد، منتها شواهد متساویاً مؤید هر دو شق است. چرا عامل باید تصمیم را به تعویق بیندازد؟ چرا باید بگوید «نمی‌دانم» و در این حالت بماند؟ جیمز می‌گوید عامل در چنین مواقعی حق دارد «الف» را باور کند یا «نقیض الف» را و احتمالاً با رجوع به عوامل غیرشناختی مختلف، دست به این کار خواهد زد. توجه داشته باشید که غرض من در اینجا فقط طرح موضوع است و فعلاً میسر نیست وارد تفصیل آن بشوم، اما ضمناً باید اشاره کنم که در حالت مورد نظر جیمز، حرف او بر سر تصمیم به عمل است نه تصمیم به باور کردن یا اعتقاد ورزیدن، و البته برای سنجش عقلانی بودن عمل، هم اعتقاد باید مد نظر باشد و هم سودمندی. بسیاری از پیروان اصالت عمل از حد جیمز هم پا فراتر می‌گذارند و در رد مدعای شناختگرای محض گوشزد می‌کنند که حتی دانشمندان هم در علوم به رسیدگی به شواهد محض اکتفا نمی‌کنند. دانشمندی که بخواهد تصمیم بگیرد آیا فلان نظریه به آزمودن می‌ارزد یا نه، اول می‌سنجد که آیا آن نظریه فلان مقاصد را برآورده می‌کند یا نه و مثلاً آیا از جهت بیان

اسباب و علل، ارزش یا محتوای بالقوه‌اش از نظریه رقیب بیشتر است یا نه، و بعد پس از سنجیدن اینگونه مقاصد شناختی، تصمیم به پذیرفتن یا نپذیرفتن نظریه می‌گیرد.

مگی: پس معلوم می‌شود که آنچه به تعبیر خام و ابتدایی بعضی از منتقدان، نظریه‌ای تلقی شده مبنی بر محقق بودن ما به باورکردن هر چیزی که به سود و مصلحتمان باشد، در واقع چیزی است بسیار بسیار ظریفتر. اولاً و مقدم بر هر ملاحظه دیگر، نظر جیمز این است که اعتقادات ما باید با شواهد موجود سازگار باشند، و اگر شواهد قویتری در تأیید نظریه‌ای نسبت به نظریه‌های رقیب وجود داشت، عقلاً چاره نداریم جز اینکه آن نظریه را ترجیح بدهیم. فقط جایی که سر جمع شواهد متساویاً مؤید هر دو نظریه باشد، رواست که ملاک‌هایی غیر از شواهد موجود به حساب گرفته شود. جیمز می‌گوید که در اینگونه مواقع، راه عقلانی این است که نظریه دارای نتایج پربارتر را انتخاب کنیم.

جیمز این‌طور نشان می‌داد که اندیشه‌های دیگران و بخصوص پرس را بسط می‌دهد و می‌پرواند. ولی خود پرس تا چه اندازه با نظریه‌های جیمز موافق بود؟

مورگن‌بسر: وقتی کتاب اصالت عمل منتشر شد، پرس نامه تبریکی به جیمز نوشت و سخت از آن کتاب ستایش کرد. ولی اختلافاتی هم با جیمز داشت که بعداً در درس‌هایش بر آنها تأکید می‌کرد و حتی برای اینکه نظریاتش از جیمز متمایز باشد، می‌گفت من «عملیت» را اصل قرار می‌دهم^۱ [به تفکیک از جیمز که عمل را اصیل می‌دانست]، و عقیده داشت که جیمز بیش از حد پیرو اصالت تسمیه^۲ و پدیدارگراست^۳. به نظر پرس، اقوال قانون‌گونه، جمله‌هایی نیستند کوتاه شده درباره رویدادها یا تجربه‌ها، مثلاً از این قبیل که: «الف ۱ روی می‌دهد، ب ۱ به دنبالش می‌آید؛ الف ۲ روی می‌دهد، ب ۲ به دنبالش می‌آید؛ الف ۳ روی می‌دهد، ب ۳ به دنبالش می‌آید». همه اینها جمله‌هایی است درباره اینکه چه «دی خواهد

۱. به تعبیر انگلیسی، می‌گفت من pragmaticist هستم (نه pragmatist).

(مترجم)

2. nominalistic

3. phenomenalistic

داد: یعنی اقوالی شرطی که، به عقیده پرس، به هیچ قولی درباره آنچه فعلاً هست قابل تحویل و برگرداندن نیست. به نظر عده‌ای، بهترین راه فهم پرس این است که توجه کنیم او درباره امکان - یعنی امکانهای فعلیت نیافته - صحبت می‌کند، نه راجع به آنچه بالفعل هست.

مگی: دفعه اول که من پرس و بعد جیمز را خواندم، برداشت آنسی و شاید زیادی ساده‌ام این بود که پرس فلسفه اصالت عمل را ملاک معنا می‌داند و، از این جهت، رهیافتی بسیار پربار انتخاب کرده‌است، در حالی که جیمز می‌خواهد اصالت عمل را به صورت نظریه‌ای درباره صدق پیروراند و این قانع‌کننده نیست.

مورگن‌پرس: جیمز در بعضی از نوشته‌هایش این قضیه را در نظر می‌گیرد که: «راست است که واقعیات چنین و چنان است»؛ بعد می‌پرسد که آیا این قضیه واقعاً معنایی علاوه بر این دارد که صرفاً به «چنین و چنان» واقعیات محض حکم کنیم؟^۱ شاید بشود در اصلاح مسأله این‌طور گفت که جیمز می‌پرسد آیا عملاً فرقی هست بین «الف» و «الف راست است»؟ و اگر هست، این فرق عملی [یا پراگماتیک] چیست؟ ظاهراً جیمز فقط یک فرق می‌بیند و آن اینکه، به گفته او، «راست است» محمولی است به منظور ارزش‌گذاری^۲: «راست است» مساوی است با آنچه باور کردنش خوب است. مقصود او بظاهر این است که می‌شود راستی یا صدق را مساوی با تحقیق^۳ گرفت و گفت که آنچه به تحقیق رسیده یا محقق شده^۴، باور کردنش خوب است. (البته او در نوشته‌های دیگرش صدق را مساوی با ترضیه خواستها قرار می‌دهد). بهر حال، انگیزه و استدلال هر چه باشد، جیمز بر پایه اصل تحقیق، به مسأله صدق نگاه می‌کند و صدق و تحقیق را یکی می‌داند و مقصودش ظاهراً این است که عامل می‌تواند با عمل کردن روی هر فرضیه، درباره آن به‌طور جامع و مانع تحقیق کند. البته اشکالاتی هم به دلایل مختلف به او وارد کرده‌اند: یکی اینکه مسأله صدق از چنین راهها حذف شدنی نیست، و دیگر اینکه عامل نمی‌تواند به‌طور جامع و

۱. یعنی بدون حکم کردن به صدق آنها. (مترجم)

۲. یا محمولی است تقدیری (evaluative predicate). (مترجم)

3. verification

4. the verified

مانع درباره هیچ فرضیه‌ای تحقیق کند. بعضی اوقات، جیمز علاوه بر تحقیق، مسأله ترضیه خواستها را هم وارد بحث می‌کند، زیرا ممکن است چنین گفت که اگر فرضیه‌ای خواستهای ما را ارضا کند، باور کردنش خوب است. اما بسیاری از پیروان بعدی اصالت عمل مانند دیویی، از این جهت هم از جیمز انتقاد کرده‌اند.

مگی : من میل دارم در اینجا دیویی را به میدان بحث بیاورم. اما پیش از کنار گذاشتن جیمز، لازم است چند کلمه‌ای هم در ستایش جیمز به دلیل هنر ادبیش بگوییم که تا به حال اشاره‌ای به آن نکرده‌ایم. در سراسر تاریخ فلسفه، صدای سخن جیمز یکی از متشخص‌ترین و ممتازترین و گیراترین صداهاست. از لحاظ نفاذ و تأثیر و هیجان برانگیز بودن کلام و کاربرد مجازهای برخلاف انتظار و شگفتی‌آفرینی، جیمز به هیچ وجه کمتر از هنرمندان خلاق نیست. ظریفی گفته‌است که وقتی به کتابهای او و برادرش هنری جیمز نگاه می‌کنید، می‌بینید کسی که ذوق فطری داستان نویسی دارد و یلیام است و کسی که فطرتاً فیلسوف است هنری جیمز. اگر بحث ما باعث بشود که کسی به سراغ خواندن کتابهای ویلیام جیمز برود، لذتی فوق‌العاده نصیبش خواهد شد.

مورگن‌سر : ممکن است من اینجا چیزی اضافه کنم؟ به نظر من، هر سه نفری که بحث درباره آنهاست کسانی هستند از جهاتی برجسته و شایسته احترام خاص. پرس شخصیتی اعجاب‌انگیز است: ببینید درباره چه مسائل عظیم و متنوعی بحث می‌کند: منطق، تحقیق، بعضی انواع مابعدالطبیعه و... بیجهت نبوده که او را لایب‌نیتس امریکا لقب داده‌اند.

مگی : وقتی برای اطلاع از تاریخ تولد و مرگش به آخرین چاپ دایرةالمعارف بریتانیکا مراجعه می‌کردم، دیدم آنجا نوشته‌اند: «اکنون او را مبتکرترین و پرهنرترین متفکری می‌شناسند که تاکنون از قاره امریکا برخاسته‌است.»

مورگن‌سر : و البته کسی که مطابق آنچه می‌گفت عمل می‌کرد، جان دیویی بود که نه تنها تبلیغ می‌کرد که فلاسفه باید درگیر حیات اجتماعی و امور همگانی بشوند، بلکه شخصاً این گفته را به مرحله عمل

در می آورد. از این گذشته، به این همه موضوعات مختلف توجه داشت و مردی بود آزادیخواه و مهربان. برتراند راسل در تالایخ فلسفه غرب می گوید که آنقدر برای دیویی احساس احترام و ستایش می کند که متأسف است از اینکه بناچار باید با نظریاتش مخالفت کند

مگی : در زمانی که تالایخ فلسفه غرب برتراند راسل نوشته و منتشر می شد، تنها فیلسوفی که حیات داشت و فصل جداگانه ای در آن کتاب به او اختصاص پیدا کرد، دیویی بود. حالا اجازه بدهید او هم به طور کامل وارد صحنه ای بشود که خطوط پیرامونی آن در بحث ما ترسیم شده است. تا اینجا همه توجه ما به پرس و جیمز بود و اینکه این دو چگونه سعی در اصلاح روشهایی داشتند که انسان، خواه در زندگی عادی و خواه به نحو سازمان یافته تر از راه علوم، به وسیله آنها موفق به کسب شناخت و فهم تازه درباره محیطش می شود. همچنین از این مقوله صحبت کردیم که چگونه آن دو با این کار، درگیر مسأله ایضاح مفهوم دلالت و مفهوم صدق شدند و در صدد پی بردن به این مطلب برآمدند که کارکرد صحیح آن مفاهیم در چارچوب برداشتی مجموعی از مسأله تحقیق - خواه در زندگی عادی و خواه در فعالیت علمی - چیست. آنچه دیویی را نیز مانند پرس به جالب ترین کارش برانگیخت، ملاحظات مربوط به علم بود. توجه دیویی به این واقعیت جلب شد که افراد آدمی در سیه صد چهارصد سال گذشته بزرگترین موفقیتها را در علم و تکنولوژی بدست آورده اند. بیشترین موثقتین شناختها و بیشترین و محکمترین چیزگیا بر طبیعت را ما در آن زمینه کسب کرده ایم. بنا بر این، دیویی وادار به طرح این پرسش شد که چه چیز در فعالیت علمی باعث این موفقیت شکفت آور و این نتایج عالی و عجیب می شود؟ آیا چنین چیزی را می شود با موفقیتی مشابه بر سایر زمینه های فعالیت انسانی هم منطبق کرد و در آنها بکار بست؟

مورگن پسر : پاسخ دیویی به این پرسش کامل نیست و تنها بخشی از مسأله را در بر می گیرد. می گوید نهادهای علمی مورد پشتیبانی جامعه واقع شده اند چون یکی از موفقیتهایشان این بوده است که به مردان و زنان امکان داده اند در دنیا احساس آسایش و امنیت بیشتر کنند. عامل وحدت بخش در علم، روش آن است، و همین سبب ثبات آن شده است. دانشمندی که با



جان دیوی (۱۸۵۹-۱۹۵۲)

هم اختلاف نظر داشته باشند، می توانند برای حل اختلافاتشان به یک روش مشترک استناد کنند. البته بعضی از دانشمندان ممکن است کارشان با قواعد یا هنجارهای علمی وفق ندهد؛ ولی در این صورت می شود از آنان با استناد به همان قواعد انتقاد کرد. بدون شک، بیش از اینها می شود درباره روش علم صحبت کرد، و هدف دیویدی در دو کتابش - منطق یا نظریه تحقیق^۱ و طلب یقین - این است که چنین کاری بکند. ولی رویهمرفته او به تحقیق توجه دارد نه به تحقیق علمی بتهنهایی. البته ممکن است پرسیم که آیا علم بقایبی خواهد داشت یا نه؛ ولی به مجرد طرح این سؤال ممکن است ناگزیر از طرح سؤالهای دیگری درباره موجه بودن استقراء شویم که دیویدی از ورود به آنها پرهیز دارد (گو اینکه بعضی از بحثهایش در کتاب تجربه و طبیعت با این مسأله مرتبط است). با این حال، اگر استقراء را قبول داشته باشیم، می توانیم برای توجیه تعهدمان به علم، به تجربه های گذشته تکیه کنیم، چون علم ثابت کرده که برای پیش بینی امور و بنای معرفت، قدرتی بیش از رقیبانش دارد.

مگی : تصور می کنم مهمترین نکته ای که باید در مورد عقیده دیویدی - و عقیده همه پیروان اصالت عمل - درباره علم متذکر بشویم، پویایی آن است. دیویدی علم را مجموعه ای از شناخته های موثق و دگرگونی ناپذیر تلقی نمی کند که هرچند یکبار، یقین جدیدی به آن اضافه شود. او علم را فعالیت می داند - به معنای جریان پی بردن به امور - و، به این جهت، دائماً واژه «تحقیق» [یا «پژوهیدن»] را بکار می برد و با آنچه عده ای اسمش را نظریه «نظاره گری» در زمینه شناخت گذاشته اند سخت مخالف است. فلاسفه متأسفانه غالباً بنحوی در خصوص «ذهن یا شناسنده ناظر» صحبت کرده اند که گویی ما از جهان اعیان و اشیاء جدایییم و از بیرون به آن نگاه می کنیم؛ مثل اینکه ما این طرفیم و جهان آن طرف و از دور از طریق مشاهده، چیزهایی از روی آن می خوانیم و شناخت حاصل می کنیم. دیویدی می گوید چنین الگویی از بیخ و بن دروغ و گمراه کننده است. واقعیت بکلی غیر از این است. ما موجودات انداموار زنده ای

هستیم و در محیطی بسر می‌بریم که بالاترین نگرانی ما در آن، زنده ماندن و بقاست. یکی از مهمترین مکانیسمها - و بسا مهمترین مکانیسمی - که برای زنده ماندن و بقا در اختیار داریم، شناخت و دانش است، چون از طریق شناخت موفق به فهم محیطمان می‌شویم و وقتی محیطمان را فهم کردیم تا اندازه‌ای بر آن مسلط می‌شویم. پس حقیقت این است که ما هم بخشی از خمیره و جوهر جهانی هستیم که سعی در فهم و شناخت آن داریم، و کسب شناخت برای ما مهمترین امور و گاهی حتی مسأله مرگ و زندگی است. چه بخواهیم و چه نخواهیم، همیشه ناچاریم بر پایه موثقتین اعتقادهایی که به هم می‌رسانیم عمل کنیم، ولسو بسیاری از آن اعتقادهای ناقص و نارسا باشد. فهم و شناختمان را سعی داریم در گیر و دار چنین وضعی افزایش بدهیم. شناسنده آرزومند، موجود زنده اندامواری است گرفتار تنازع بقا. او عامل است نه نظاره‌گر.

در اینجا بی‌مناسبت نیست این قضیه بسیار پر اهمیت را هم یادآوری کنیم که شورش بر سنت و مکتب دکارت ظاهر آ تا کنون یکی از برجسته‌ترین و بزرگ‌ترین گتیه‌های فلسفه قرن بیستم بوده است. پیروان امریکایی اصالت عمل، فرگه و پیروان او، هایدگر و پیروان او، ویتگنشتاین بعدی و پیروان او و (شاید از همه پیشتر) پوپر و پیروان او، همه دارای این صفت ویژه بوده‌اند... مدت‌های مدید اختلاف سنت و اصطلاح، این حقیقت را از بیشتر فلاسفه متخصص پوشیده نگه می‌داشت که اهل اصالت عمل در امریکا و هایدگر و ویتگنشتاین، گرچه همه عمدتاً بدون توجه به یکدیگر به کار خودشان مشغول بوده‌اند، در واقع با بعضی از همان مسائل بنیادی سر و کار داشته‌اند، و مهتر اینکه، در اساس، بعضی از حرفهایشان درباره آن مسائل یکی است. ظاهر آ عده زیادی هنوز هم از این واقعیت غافلند، هر چند آگاهی به آن در حال سرایت و افزایش است.

باری، بر گردیم به آخرین نکته‌ای که درباره اهل اصالت عمل می‌گفتیم. در فلسفه اصالت عمل، امور تقریباً همیشه از دیدگاه عامل دیده می‌شود و، به نظر من، خود این مهمترین بینشی است که آن فلسفه به ارمغان آورده است، به این معنا که شناخت ذاتاً با عمل پیوستگی

دارد و ملاک معنا و ملاک صدق، لازم است بنحوی با عمل و فعالیت مرتبط باشد.

مورغن بر: کسانی هستند که در شناخت‌شناسی یا بحث معرفت، شناخت را مستقل از نقش آن در تحقیق به‌منظور چاره‌جویی در نظر می‌گیرند. دیویی با چنین کسان مخالف است و می‌گوید شك باعث تحقیق می‌شود و اگر در نتیجه تحقیق به‌شیوه درست، چاره‌ای برای فلان مشکل بدست بیاید، گرفتن آن نتیجه مساوی است با تقریر خبری متیقن و مستدل. البته کسی که تحقیق می‌کند، وقتی آن نتیجه را گرفت، حکم به صدق آن می‌کند، ولی برای این کار لازم نیست صدق را قابلیت تقریر خبر به‌نحو متیقن و مستدل تعریف کند. تحقیق به‌راهنمایی اندیشه و تصور پیش می‌رود؛ اما تصور فقط برنامه‌ای است برای عمل و، از لحاظ مفهومی، رخنه‌ای بین اندیشه و عمل نیست.

در مورد تحقیق علمی، ممکن است بخواهیم از این هم جلوتر برویم و بگوییم علم نتیجه می‌دهد چون راست است، و راست است چون قضایایش با چگونگی واقعی جهان مطابقت دارند؛ اما به‌هیچ وسیله ممکن نیست از عقاید جاری خودمان جدا شویم و به‌دنیا از بالا نگاه کنیم. به علم متوسل می‌شویم تا چیزی در خصوص چگونگی جهان به‌ما بگوید چون نمی‌توانیم مستقلاً به جهان دسترس داشته‌باشیم. به‌هیچ طریق نمی‌توانیم عقایدمان را درباره جهان بدون توسل به‌سایر عقاید توجیه کنیم. چیزی که جایز است بگوییم این است که مردان و زنان این‌طور عمل می‌کنند و به‌این عقاید پای‌بندند چون با جهان درگیرند، و دیویی در درسهای مختلفش راجع به‌کنش و واکنش بین انسان و طبیعت، سعی کرده است مشخص کند که غرض از این امر چیست. وقتی به‌کاری که گفته‌شد دست می‌زنیم، از علم - شاید به‌منظور توضیح و تبیین - استفاده می‌کنیم، اما نمی‌شود گفت که این کار، راهی برای توجیه علم است.

مگی: دیویی کسب شناخت را نوعی فعالیت اجتماعی تلقی می‌کرد. یکی از پیامدهای این تلقی این بود که او علاقه خاصی به‌نهادهای پیدا کرد. البته جهات دیگری هم بود، از جمله اینکه او تصور می‌کرد دلیل عمده اینهمه کامیابی علم این است که انتقاد را نهادی کرده

است. ممکن است چند کلمه‌ای هم درباره برخورد دیووسی با نهادها بفرمایید؟

مورگن‌بسر : شیوه برخورد دیووسی با نهادها حاوی چند موضوع اصلی است. اولاً، به عقیده او، ممکن است برای فهرست کردن نیازها یا غریزه‌های مشخصی که نهادهای اجتماعی مشخص برای ترضیه آنها بوجود آمده‌اند، هیچ راهی وجود نداشته باشد؛ ممکن بود نهادهای اجتماعی دیگر هم به همین خوبی از عهده ترضیه آن نیازها و غرایز برآیند. غالباً نیازها را با توجه به ترتیبات نهادی مشخص می‌کنند و مثلاً می‌گویند همه ما به کار و شغل نیازمندیم. از این گذشته، چنانکه همه می‌دانیم، ترتیبات نهادی کیفیت نیازها را تغییر می‌دهند، و بسیار پیش می‌آید که نهادها نیازهای تازه بوجود می‌آورند. نیاز به غذا یکی از نیازهای اساسی است؛ اما در مقام بیان علت نمی‌شود گفت که هیچ نهاد مشخصی به منظور ترضیه این نیاز بوجود آمده است. پس بساز بر می‌خوریم به این‌که سایر ترتیبات نهادی هم ممکن بود به همین خوبی این نیاز را برآورند. پیداست که مردم بهر غذایی نیازمند نیستند؛ بعضی انواع خاص غذا را می‌خواهند و به آن نیاز دارند و غذاهای دیگر را رد می‌کنند. علت این کارشان را باید با در نظر گرفتن شیوه زندگی و معاششان جستجو کنیم. موضوع دوم این‌که در هر زمان ممکن است نهادهای از لحاظ اجتماعی مقبول مورد انتقاد قرار بگیرند زیرا نیازهای اجتماعی پذیرفته شده‌ای را که مدعی بر آوردنشان هستند، برآستی ارضا نمی‌کنند. دیووسی غالباً از نهادهای امریکا به همین دلیل انتقاد می‌کند و خواستار نهادهای اجتماعی جدیدی می‌شود برای ترضیه نیازهای اجتماعی پذیرفته شده. در بعضی از نظریه‌ها سعی کرده‌اند با استناد به نظریه‌ای درباره طبیعت انسانی ترتیبات نهادی موجود را توجیه کنند و بگویند بقای نهادها لازم است چون افراد انسانی این‌طورند که هستند، و به دلیل این واقعیت، وجود فلان نهاد ضروری است. دیووسی چندان ارزشی برای اینگونه نظریه‌ها قائل نیست و می‌گوید مردان و زنان به دلیل فرهنگشان و به دلیل ترتیبات نهادی موجود که همه قابل تغییر است این‌طور عمل می‌کنند و، بنا بر این، باید در این بحث کنیم که مردم توانایی چه کاری را دارند.

دیویی منکر جنبه‌های دگرگونی‌ناپذیر زندگی انسانی نیست، منتها می‌گوید هیچ راهی که بهتر از همه راهها باشد برای روبروشدن با آنها وجود ندارد. مشکل همیشه این مشکل مشخص است که چگونه باید با ترتیبات جاری برخورد کرد، و هیچ مانعی ندارد که بحث و مناظره در این باره، عقلانی و عقلایی باشد. با این ملاحظه می‌رسیم به آخرین نکته. دیویی در دوگانگی واقعیت و ارزش [یعنی آنچه هست و آنچه باید باشد] تردید داشت، یعنی مدعای کسانی که می‌گویند امور واقعی را می‌شود به نحو عقلانی مورد بحث قرارداد ولی در باره ارزشها نمی‌شود به این شیوه بحث کرد، و پیش از شروع بحث عقلانی درباره ارزشها یا اقدام به سنجش و تأمل عقلانی، باید در خصوص ارزش ذاتی داوری کرد و آن داوری را ثابت نگاه داشت. استدلال دیویی این بود که ما نه فقط ممکن است در باره مقاصد و غایات تأمل کنیم، بلکه در جریان تأمل امکان دارد عقایدمان را نسبت به آن غایات تغییر بدهیم. او بارها سعی می‌کند مشابهتی پیدا کند بین نحوه تأمل دانشمندان و نحوه‌ای که مردم عادی می‌توانند بر حسب موازین عقلی تأمل و تعمق کنند و در مورد ارزشها به نتایج عقلی برسند، و غالباً در باره دانشمندی که به نتایج مشغول تأمل است صحبت می‌کند. تحلیل او از روش تأمل و سنجش عقلانی، مورد بحث خیلی از فلاسفه بوده است.

بعد او در صدد تعمیم بر می‌آید و راجع به تأمل هوشمندانه در زمینه مسائل اجتماعی و به منظور جهت‌دادن به تغییرات اجتماعی سخن می‌گوید. دیویی تصدیق می‌کند که سنجش عقلانی مسائل مشخص مورد مناظره، نیازمند آن است که طرفین مناظره برای شروع بحث، بر سر بعضی چیزها هم عقیده باشند. ولی می‌گوید این حکم در مورد رایزنی علمی هم صدق می‌کند. یعنی دانشمندان برای اینکه بتوانند فرضیه مورد اختلاف را به آزمون بگذارند، باید به حد کافی در بعضی اعتقادات شریک باشند و بر سر روش کار به توافق برسند. در مسائل اجتماعی، سخن گفتن از مشاوره بیفایده است مگر با توجه به اینکه مشورت فقط و فقط هنگامی اخلاقاً جدی است که کسانی که نتایج رایزنی در سرنوشتشان تأثیر می‌گذارد سهمی در مشاوره داشته باشند و بتوانند در تصمیم‌گیری راجع به ترتیبات نهادی

مؤثر در حیاتشان، حرفشان را بزنند. به این جهت، دیویسی بارها و بارها خواستار می‌شود که مردم از اینگونه تبادل نظرها کنار گذاشته نشوند. دیویسی به بسیاری جهات، هدف انتقاد قرار گرفته است. عده‌ای ادعا کرده‌اند که او مسلم می‌گیرد که مردان و زنان عاقل همیشه بعد از بحث و مناظره به توافق می‌رسند. شك نیست که دیویسی نمی‌تواند ثابت کند که قضیه چنین است. او تصدیق می‌کند که برهانی بر صحت این امر در دست ندارد، ولی می‌گوید هیچ دلیلی نیست که از پیش تصور کنیم این کار شدنی نیست.

مغی : یکی از نکات مورد تأکید دیویسی که همیشه سخت در من تأثیر کرده است این بوده که نهادها ممکن است باعث تعارضاتی بشوند که گرچه حقیقتاً اهمیت دارند، اما مشکل هیچ فردی بتنهایی نیستند.

اندیشه‌های دیویسی در نهادهای آموزشی بالاترین تأثیر را داشته است و، به این جهت، می‌شود گفت که نفوذ او در آموزش و پرورش، براساسی جهانی بوده است. ممکن است چیزی هم در این باره بفرمایید؟

مورگن بزر : نظریه دیویسی در آموزش و پرورش به چند جهت تأثیر گسترده داشته است. یکی اینکه حاوی تحلیلهای جالب نظر از تصورات گوناگون در خصوص یادگیری و آثار آن تصورات، و همچنین نظریه‌هایی درخور توجه راجع به رابطه متقابل یادگیری و عمل بوده است. دیگر اینکه بعضی از نظریات سنتی مربوط به آموزش و پرورش را به جهات مختلف مورد انتقاد قرار می‌داده است، از جمله اینکه چنین نظریات بر بعضی آرای مشکوک در روانشناسی مبتنی بوده‌اند و به مشکلات دامنگیر جوامع صنعتی و دموکراتیک امروزی ربطی ندارند. غالباً می‌گویند که دیویسی به افراد نسل خودش اندرز می‌داد که جز به مسائل مشخص نپردازند و با مسائل یکی یکی روبرو شوند و، با اصطلاح، سری را که درد نمی‌کند دستمال نبندند. ولی دیویسی، از طرف دیگر، مسأله برانگیز هم بوده است و فکر می‌کرده که همسلسله‌ایش با توجه به تعهدی که به دموکراسی دارند، موظفند به سراغ بعضی مسائل بروند و باید بعضی از نهادها و بخصوص نهادهای آموزشی را از نو سازمان بدهند.

دیویسی همه جا در آموزش و پرورش، پیوستگی بین تحقیق علمی و

دیگر اقسام تحقیق را مورد تأکید قرار می‌دهد. حتی عده‌ای به او خرده گرفته‌اند که کمبود نظریه‌اش ناشی از بی‌اعتنایی به هدفهای شناختی مشخص مورد نظر در تحقیق علمی است. ولی باید توجه داشت که دیویی هم مثل همه پیروان اصالت عمل، تحقیق را شیوه خاصی از عمل و آزمون در عمل می‌داند و سعی می‌کند آموزش و پرورش را هم بر همین نگرش پی‌ریزی کند، و مثلاً بر این عقیده است که مدرسه را باید جامعه‌ای دانست که افرادش می‌خواهند به وسیله مطالعه و فعالیت مشترک، استعدادهایی را که دارند پرورش بدهند و بخصوص می‌خواهند آنگونه عاداتهای فکری را در خودشان تقویت کنند که نمونه‌های آن را بشود در همه شؤون زندگی به مرحله عمل در آورد. از يك نظر، هیچ هدف و مقصود ثابتی در آموزش و پرورش وجود ندارد. از نظر دیگر، هدف اصلی باید کمک به رشد باشد: هدفی که محور نظریه دیویی در باب دموکراسی هم هست. به قول خود او، تنها محیطی که هر فردی بتواند در آن به طور طبیعی تا آخرین حد ممکن رشد کند، جامعه‌ای است مرکب از افراد آزاد که در آن هر کدام، از طریق کار و کوشش، به آزاد کردن و افزودن به غنای زندگی دیگران کمک کند. به گفته سیدنی هوک^۱، این مبالغه‌آمیز است ولی همان مبالغه‌ای که در آن بکار رفته نشان می‌دهد که دموکراسی به عنوان یکی از آرمانهای اخلاقی، چه اهمیتی نزد دیویی داشته است.

مگی : حقیقت امر این است که، به نظر من، از میان کسانی که از قدیم مخالف این تصور سنتی بوده‌اند که آموزش و پرورش چیزی است که باید از راه انضباط و به رغم مقاومت طبیعی کودک از خارج به او تحمیل بشود، هیچ کس نفوذ و تأثیر دیویی را نداشته است. دیویی معتقد بود که کودکان فطرتاً پُر انرژی و کنجکاوند و این انگیزه‌ها باید بنحوی بسط و گسترش شوند که جریان آموزش و پرورش با انرژیهای کودک همسو شود و قدرت لازم را، با اصطلاح، از درون خود کودک کسب کند. یکی از بزرگترین

۱. Sidney Hook. فیلسوف معاصر امریکایی و استاد سابق دانشگاه نیویورک که بتازگی درگذشت و در فلسفه سیاسی صاحب تالیفات درخور توجه است. (مترجم)

محاسن دیوبی این بود که راجع به کودکان احساساتی نمی‌شد و معتقد بود که تبلیغ این معنا که کودک هرگز نباید وادار به هیچ کاری شود و باید آزادانه خودش تصمیم بگیرد که چه چیز می‌خواهد یاد بگیرد، کار مربیان نادانی است که به هیچ وجه به جهل و ناپختگی عاطفی کودکان توجه ندارند. کودک به راهنمایی و پشتیبانی نیازمند است، و اگر قرار باشد با زندگی دست و پنجه نرم کند و روی پای خودش بایستد، به تعلیم فروان احتیاج دارد. اگر روش ما درست باشد، وقتی دست به کار [تربیت او] می‌شویم، کودک به جای اینکه خودش را اسیر احساس کند، همدست و متحد ما می‌شود. دیوبی مخصوصاً سفارش می‌کند که باید از انرژی سرشار کودک بهره گرفت و او را تشویق کرد که با عمل کردن، با فعالیت، با درگیر شدن، یاد بگیرد. چنین روشی را ممکن است در اساس روش چاره‌جویی تلقی کرد که همواره سر و کارش با جهت عقلی کاری است که صورت می‌گیرد و، بنا بر این، همیشه با اندیشه و نظریه سر و کار دارد، منتها توأم با عمل و فعالیت. من برای اینکه سخن به‌درازا نکشد، بناچار همه این مطالب را به وجه کلی بیان می‌کنم؛ اما دیوبی معمولاً در قالبهای مشخص و معین بحث می‌کند و به چیزی که بخصوص توجه دارد، ترتیبات نهادی مشخص برای اجرای این افکار است. او یکی از نخستین نوجویان بزرگ در نظریه آموزش و پرورش و شاید بهترین آنها بود. خیلی از ما امروز صحت بسیاری از گفته‌های او را [بی‌آنکه متوجه باشیم] مسلم می‌دانیم، و این فی‌نفسه ملاک بزرگ‌کامیابی اوست. وقتی او قلم به‌دست گرفت، آموزش و پرورش همه‌جا در جهان، از جمله در امریکا، غیر از امروز بود.



فرگه و راسل و منطق جدید

تفت و گو با
ا. ج. ایر

مقدمه

مگی : بخش بزرگ - و بلکه بزرگترین بخش - فلسفه‌ای که امروزه در جهان انگلیسی زبان رواج دارد، از طریق بعضی تحولات میانی، از کارهای دو نفر سرچشمه می‌گیرد: یکی گوتلوب فرگه و دیگری برتراند راسل. فرگه و راسل بیشتر مستقل از یکدیگر کار می‌کردند، ولی با کارهایشان شالودهٔ منطق جدید را گذاشتند. از آن بسالتر اینکه گرچه کاری که به‌دست این دو آغاز شد عمدتاً به اصول ریاضیات و رابطهٔ ریاضیات و منطق مربوط بود، اما نتایج آنچنان دامنه‌داری پیدا کرد که رفته رفته در سراسر فلسفه تأثیر عمیق گذاشت. عین این امر در مورد فیلسوف دیگری، یعنی ویتگنشتاین، روی داد که به‌وضاحت‌ترین و مستقیم‌ترین طرز در پی فرگه و راسل آمد. ویتگنشتاین یکی از شاگردان راسل بود و به‌توصیهٔ فرگه برای تحصیل نزد او رفته بود، و گرچه ابتدا بنا را بر تکمیل و پروراندن کارهای راسل و فرگه در منطق ریاضی گذاشته بود، سرانجام عموماً آنچنان نفوذی در فلسفهٔ قرن بیستم بدست آورد که از این جهت هیچ‌کس به‌پای او نمی‌رسد. در این بحث، بی‌آنکه بخواهیم وارد مسائل فنی ریاضیات یا منطق بشویم، امیدوارم بتوانیم تا اندازه‌ای نشان بدهیم که فرگه و راسل چگونه این تأثیر عظیم را در اندیشهٔ قرن بیستم پیدا کردند. همچنین امیدوارم موفق شویم شمه‌ای هم دربارهٔ افراد و گروه‌های اخیر سخن بگوییم که تحت تأثیر این دو قرار گرفتند.

اما اول چند کلمه راجع به‌خود این دو شخصیت اصلی: گوتلوب فرگه آلمانی بود، در ۱۸۴۸ به دنیا آمد، سراسر سالهای فعال زندگی‌اش را در گمنامی نسبی در بخش ریاضی دانشگاه ینا سپری کرد، و تازه پس از مرگ در میان فلاسفه نامی به‌هم‌رسانید. نخستین اثر عمده‌اش که در ۱۸۷۹

منتشر شد، کتابی بود به نام Begriffsschrift که چون معادل رضایت بخشی برای عنوان آن در زبان انگلیسی نیست، عیناً به همین شکل در ترجمه [انگلیسی] حفظ شده است، و معنایش چیزی است از قبیل «مفهومها را به قالب نشانه‌ها در آوردن»^۱، و بعداً خواهیم دید که مقصود از آن چیست. در ۱۸۸۴، فرگه دومین اثر عمده‌اش موسوم به مبانی علم حساب^۲ را منتشر کرد، و بعد از آن هم همچنان به پدید آوردن آثار مهم و بدیع ادامه می‌داد که از آن میان، دو جلد از کتابی که در نظر بود نوشته بزرگتری باشد، بخصوص شایان ذکر است. جلد اول این کتاب در ۱۸۹۳ و جلد دوم در ۱۹۰۳ منتشر شد. عنوان ترجمه انگلیسی آن را قوانین بنیادی علم حساب^۳ گذاشته‌اند، ولی حتی در متون انگلیسی هم معمولاً از آن به نام [اصلی] Grundgesetze یاد می‌شود. با اینهمه، و با وجود تالیفات فراوان فرگه، آثار او عموماً آنچنان عمیق و دشوار بود که تا ۱۹۰۳ که برتراند راسل سبب جلب توجه به آن شد، بنسبت هنوز ناشناخته بود.

راسل آدمی یکسره غیر از فرگه بود. نوۀ یکی از نخست وزیران سابق انگلیس بود و عنوان لردی «ارل»^۴ را پس از برادر بزرگش از او به ارث برد. نه تنها در فلسفه، بلکه در صحنۀ سیاسی و اجتماعی هم همیشه شخصیتی برجسته بود، و در واقع بحق می‌شود گفت که از زمانی که به سنین مردی رسید، همه عمر چهرۀ اجتماعی مشهوری بود. حجم نوشته‌های مردم‌پسندش، چه به صورت کتاب و چه در جراید، عظیم است، و همه با برنامه‌هایش در رادیو و تلویزیون آشنا بودند. راسل از طریق این فعالیتها، برخورد و نگرش اجتماعی نسلهای پیاپی از مردم بریتانیا را سخت تحت تأثیر قرارداد، بنحوی که نفوذ گسترده‌اش در تصورات و اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی مردم، این حقیقت را از بسیاری از افراد پوشیده نگاه داشته است که اساس آوازه بلندش در فلسفه، کارهای بسیار تخصصی و فنی او در منطق ریاضی بوده است، نه نظریاتش در علم جامعه و سیاست.

۱. در فارسی عنوان این کتاب را «مفهومنگاشت» ترجمه کرده‌اند.

(مترجم)

2. Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*.

3. G. Frege, *The Basic Laws of Arithmetic*.

4. Earl

راسل در ۱۸۷۲ به دنیا آمد و تا ۱۹۷۰ عمر کرد. بخش اعظم کارهایش را در فلسفه، تا دهه ۳۰-۱۹۲۰ به پایان رسانیده بود، اما تقریباً تا دم مرگ همچنان از لحاظ سیاسی فعال بود.

برای بحث درباره فرگه و راسل و تأثیرشان تا امروز، از یکی از نامدارترین فلاسفه زنده، ا.ج. ایر، دعوت کرده‌ام. ایر شخصاً راسل را می‌شناخت و صاحب نوشته‌های متعدد درباره آثار اوست، از جمله بهترین کتاب کوتاه مردم‌پسند برای معرفی کارهای او. با این وصف، گمان می‌کنم بحث روشن‌تر شود اگر گفت و گو را از فرگه که پیش از راسل بود آغاز کنیم.

بحث

مگی : معمولاً بهترین راه سنجش و مطالعه هر فیلسوفی این است که از خودمان پرسیم وضعی که برای او مشکل ایجاد می کرد چه بود؟ وقتی که فرگه شروع بکار کرد، می خواست چه کند؟

ایمر : می خواست آنچه را کمبودهایی در علم حساب تصور می کرد جبران کند. فکر می کرد احکام ریاضی بنحوی که در عصر او بیان می شد به حد کافی دقیق نیست و بخصوص براهین ریاضی به قدر کفایت از صلابت و دقت بهره نمی برد. به این جهت، بنای کار را بر ابداع سیستمی از نشانه ها و نمادها گذاشت - یعنی همان Begriffsschrift [= مفهومنگاشت] که به آن اشاره کردید - تا این کمبود در آن جبران شود. این سیستم نشانه ها طوری طرح شده بود که درست نشان بدهد احکام ریاضی به چه حکم می کنند و براهینشان دقیقاً عبارت از چیست و روشن کند که هر گام در يك برهان ریاضی چگونه در پی گام دیگر می آید. از این بابت در ریاضیات عصر فرگه کمبودی وجود داشت که حتی در مورد اقلیدس هم صادق بود، چون در آنجا هم فرضهایی بود که بصراحت بیان نمی شد ولی از جهت ارزش و اعتبار برهان، وجودشان لازم بود.

مگی : هر استدلالی، از جمله هر برهان ریاضی، باید مقدماتی داشته باشد، و این مقدمات بر پایه خود آن استدلال ثابت نمی شوند و گرنه دور لازم می آید. معنای این حرف این است که صدق نتیجه هر استدلالی، هر قدر هم دقیق، مبتنی بر فرضهای اولیه ای است که قابل اثبات نیستند یا، به عبارت دیگر، صدقشان خارج از خود استدلال است. یکی از عادی ترین سرچشمه های مشکلات بزرگ در کارهای فکری همین واقعیت است. آیا

تصور نمی‌فرمایید آنچه فرگه سعی در نشان دادنش داشت این بود که فرضهای اولیه‌ای که ریاضیات بر آنها استوار است همه از مقدماتی‌ترین اصول منطقی قابل استنتاجند؟ این کار به این نتیجه می‌انجامد که ارزش و اعتبار ریاضیات را ثابت می‌کرد به عنوان مجموعه‌ای از حقایق ضروری و بر این اساس که هر قضیه ریاضی از مقدمات صرفاً منطقی به طریق قیاس قابل استنتاج است.

ایر: البته نه همه ریاضیات. و در مورد فرگه، حساب، نه هندسه. او و راسل هر دو به یک نحو پیش می‌رفتند، و نحوه کارشان متضمن دو چیز بود: اول، تعریف مفاهیم حساب صرفاً در چارچوب منطق، و دوم، نشان دادن اینکه حساب از مقدمات صرفاً منطقی قابل استنتاج است. قسمت اول نسبتاً آسان انجام گرفت. تصور می‌کنم مثال ساده‌ای چگونگی این کار را روشن کند. هر زوجی را که میل دارید در نظر بگیرید، مثلاً حسن و حسین^۱. این طور می‌توانید آنها را به عنوان یک زوج تعریف کنید که بگویید هم‌ارز یا معادل هم نیستند، بلکه هر دو اعضای مجموعه‌ای هستند و هر چیزی که عضو این مجموعه باشد، با یک کدام از آنها یکی است. بعد عدد ۲ را مجموعه‌ای از این گونه مجموعه‌ها، یعنی مجموعه زوجها، تعریف کنید. بدیهی است که همین روش را در مورد همه اعداد می‌توانید بکاربرید. البته در مورد بی‌نهایت بعضی دشواریها وجود دارد، ولی هر عدد اصلی^۲ را می‌توانید صرفاً در چارچوب منطق تعریف کنید، یعنی همان کاری که فرگه کرد. او همچنین در خود منطق هم اصلاح بزرگی کرد. یکی از نقایص منطق ارسطو که از عهد باستان تا قرن نوزدهم غلبه داشت این بود که منطق او کلیت تام نداشت. فرگه این نقیصه را برطرف کرد و به این وسیله موفق به بیان مقدماتی شد که بیشتر علم حساب از آنها قابل استنتاج بود. بعدها یکی از منطق‌دانان دیگر - مردی اتریشی به نام کورت گودل^۳ - نشان داد که این کار به طور کامل شدنی نیست و استنتاج صوری حساب ممکن نیست تکمیل شود.

۱. نامها چون صرفاً جنبه مثال داشت، برای اینکه با ذوق فارسی‌زبانان سازگارتر باشد، تغییر داده شد. (مترجم)

2. cardinal number

3. Kurt Gödel

مگی : آیا همچنین صحیح است که بگوییم تا پیش از فرگه قوانین منطق، قوانین فکر^۱ تلقی می‌شد، یعنی چیزی که با فرایندهای ذهنی آدمی سرو کار دارد؟ فرگه پی‌برد که ممکن نیست چنین باشد؛ صحت و اعتبار برهان - یعنی صدق اینکه چه چیز از چه چیز لازم می‌آید یا نمی‌آید - ممکن نیست وابسته به امور امکانی در روان آدمی باشد.

ایر : بله، این بسیار اهمیت داشت؛ یکی از مهمترین کارهای فرگه بود. یکی از نخستین آثار او حمله‌ای بود به کتابی در باب علم حساب، به قلم فیلسوف آلمانی هوسرل، که منطق را نظریه‌ای درباره‌ی قوه حکم یا داوری معرفی می‌کرد. ایده‌آلیستها [یا پیروان اصالت معنا] در آلمان، به این چشم به منطق نگاه می‌کردند. فرگه اصرار داشت که منطق یکسره عینی است و ابداً به فرایندهای روانی ربطی ندارد و معتقد بود مجموعه‌هایی که اعداد را به آنها احاله می‌کنید یا برمی‌گردانید، ذواتی هستند به کلی عینی و لذا منطق کاملاً^۲ از روانشناسی مستقل است و گزاره‌های منطق حقایقی هستند عینی که البته ذهن قادر به دریافت آنهاست، اما صحت و اعتبارشان به هیچ وجه به ویژگیهای تفکر بستگی ندارد.

مگی : پس در مورد برهانهای ریاضی، جستجوی ما جستجویی است برای پیدا کردن چیزی که از هر گام در برهان به گام بعدی منتقل می‌شود...

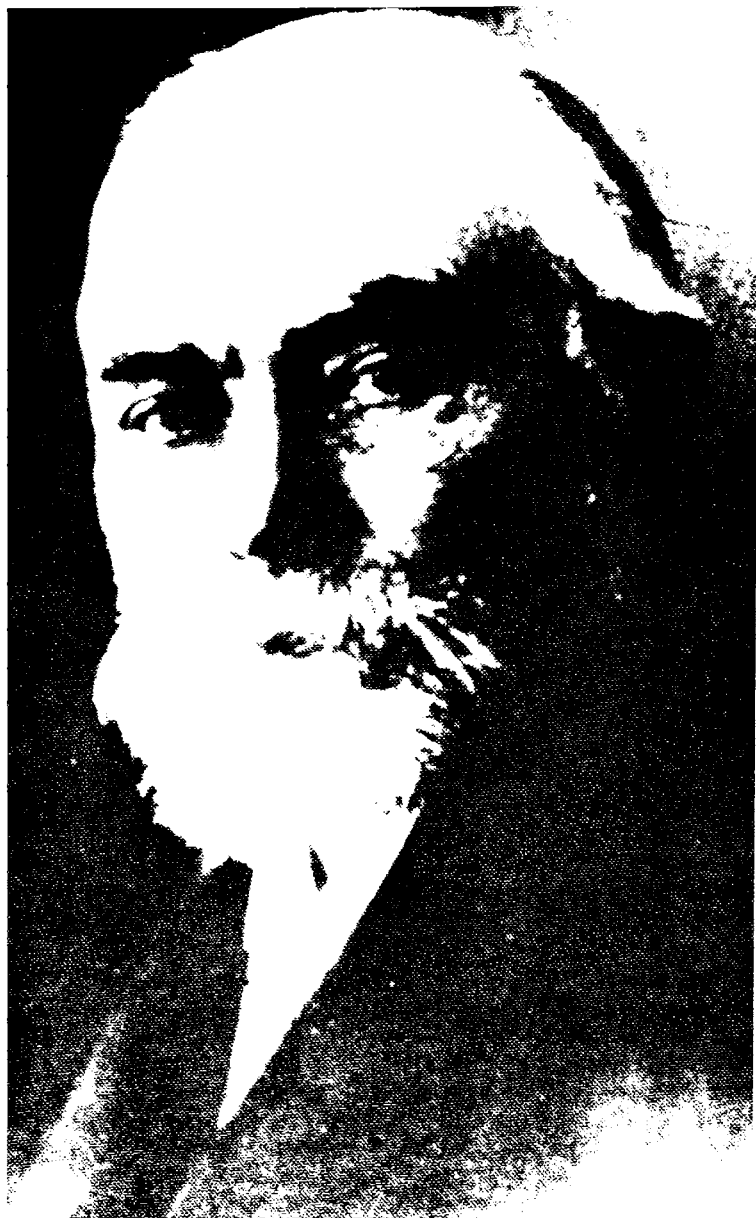
ایر : بله، درست است.

مگی : و این چیز هر چه هست، بدون اینکه خصوصیات شخصی در آن دخالت داشته باشد، صحت و اعتبار نتیجه را ثابت می‌کند...

ایر : کاملاً^۳ درست است.

مگی : ... صرف نظر از نحوه تفکر خود ما.

ایر : و همین تا حدی دلیل توجه و علاقه فرگه را به فلسفه در ورای کارهای صرفاً ریاضی او روشن می‌کند، زیرا او همچنین نظریه‌ای درباره معنا پرورانده بود تا نشان بدهد که ریاضیات چطور ممکن است صحت و اعتبار عینی داشته باشد. کاری که او کرد این بود که معنای نه تنها هر حکم



گوتلوب فرگه (۱۸۴۸-۱۹۲۵)

ریاضی، بلکه هر حکم یا قضیه‌ای را عموماً، مساوی شروط صادق آن قرار داد، یعنی ویژگیهایی که حکم مورد بحث را محتمل صدق یا کذب می‌کند.

مگی: فرگه بین مفهوم و مدلول فرق گذاشت. این فرق، محور نظریه او در خصوص معنا بوده و در طول زمان بزرگترین تأثیر را در دیگران گذاشته است و هنوز هم بکار می‌رود. ممکن است توضیحی راجع به آن بدهید؟

ایو: موضوع، موضوع نسبتاً پیچیده‌ای است. دو اصطلاح آلمانی مورد بحث یکی Sinn است که عموماً sense [= مفهوم] ترجمه می‌شود، و دیگری Bedeutung که در واقع در آلمانی برابر واژه meaning [= معنا] در انگلیسی است، ولی فلاسفه معمولاً آن را reference یا denotation [= دلالت (مطابقه)] ترجمه می‌کنند. غرض از مدلول هر نام [به دلالت مطابقه]، شئی است که به آن نام نامیده می‌شود. مدلول «براین مگی»، شما یید - یعنی این شخص واقعی و بالفعل. اما مفهوم هر نام عبارت از سهم آن در [افاده] معناست. مثلاً، اگر من فقط بگویم «حسین»، شما ممکن است بپرسید «حسین کیست؟»، و بعد ممکن است اضافه کنم «حسین برادر فلانی» یا «همان کسی که فلان چیز را اختراع کرد» یا «اولین کسی که از فلان کوه بالا رفت». به این ترتیب، با مفهومی که من به این نام الحاق می‌کنم به شما امکان می‌دهم که به هویت او پی ببرید. این فرق در بعضی موارد اهمیت پیدا می‌کند. عموماً آنچه در مورد هر نام برای شما اهمیت دارد چیزی است که آن نام نماینده آن است. ولی در بعضی مواقع اهمیت دارد که میان مفهوم و مدلول فرق بگذارید. مثال خوب این امر، احکام یا قضایای مبین وحدت یا اینهمانی است. مثالی که فرگه شخصاً به آن علاقه داشت، کوکب صبا^۱ یا صبحگاهی^۱ و کوکب مسایی یا شامگاهی^۲ بود. همان طور که می‌دانید، غرض از هر دو در واقع سیاره زهره است. اگر کسی بگوید «کوکب صبحگاهی همان کوکب شامگاهی است» و ما مدلول را معنای این دو گفته بگیریم، آنچه او می‌گوید جز این از کار در نمی‌آید که «زهره، زهره است»، یعنی توضیح واضح یا

همانگویی بی فایده؛ در حالی که این واقعیت که کوکب صبحگاهی همان کوکب شامگاهی است یکی از اکتشافات مهم بوده است. بنا بر این، در این کاربرد لفظی، معنای گفته، مدلول آن - یعنی خود شیء - نیست؛ مفهوم آن است.

مگی: خلاصه اینکه، فرگه تصور معنا را به دو عنصر تجزیه کرد، و این دو نه فقط با هم متفاوتند، بلکه گفته‌ای ممکن است دارای یکی از آن دو باشد و دیگری را نداشته باشد؛ یعنی ممکن است مفهوم داشته باشد ولی مدلول نداشته باشد.

ایر: چنین چیزی به دو راه ممکن است روی بدهد. ممکن است اسم یا بخش اسمی باشد - مانند «پادشاه کنونی فرانسه» - واجد مفهوم اما فاقد مدلول، زیرا مابازایی ندارد [یعنی کسی به این اسم نیست]. همچنین مورد بغرنج عباراتی وجود دارد که در جمله، دارای عملکردند، به این معنا که در شروط صدق آن سهمی برعهده دارند و این امکان را به وجود می‌آورند که جمله صادق یا کاذب باشد، ولی بر چیزی دلالت نمی‌کنند. از این قبیل است بخشهای محمولی^۱، مانند «خوب است»، «بد است» و امثال آن که فرگه اسمشان را عبارات ناقص گذاشته است چون ذاتاً فاقد مدلولند، اما در اینکه مفهومی به جمله بدهند و از طریق این مفهوم، مدلولی برای آن ایجاد کنند، سهمی دارند.

مگی: این تمایزات و در واقع کل نظریه فرگه درباره معنا تأثیر عظیم در فلسفه داشته است، این طور نیست؟

ایر: به هر حال در سالهای اخیر در انگلستان، و تا حدی در امریکا، بسیار باب روز شده است و نظر تازه‌ای راجع به دلمشغولی اصلی در فلسفه ایجاد کرده است. مدت‌های مدید، از زمان دکارت و جانشینان او در قرن هفدهم به بعد، دلمشغولی عمده فلاسفه بحث معرفت بود - یعنی چه می‌توانیم بدانیم و چطور می‌دانیم و چرا حق داریم قائل به معتقداتی

۱. دو اصطلاح «بخش محمولی» و «بخش اسمی» (که چند سطر بالاتر آمده) از کتاب درآمدی به منطق جدید، نوشته آقای ضیاء موحد، گرفته شده است. برای توضیح بیشتر و آگاهی از تفاوت این دو با موضوع و محمول در منطق قدیم، رجوع کنید به همان کتاب، ص ۱۴۸ به بعد. (مترجم)

باشیم که هستیم. در سالهای اخیر جای این موضوع را چیزی گرفته است که گاهی به آن فلسفه منطق^۲ می گویند و ناظر بر مسائل مربوط به معناست و اینجاست که فرگه مقام شامخ پیدا می کند. از باب نمونه، مایکل دامت^۱، جانشین من در آکسفورد، در مقام استاد منطق، کتاب بسیار پرحجمی صرف کاوش در این موضوع کرده است که نتایج تمایزاتی که فرگه به آنها قائل شده است از لحاظ نظریه معنا چیست.

مگی: مایکل دامت که باید او را مرشد مفسران فرگه دانست، ادعاهای گزاف در مورد قدر و منزلت فرگه مطرح می کند و مدعی است که او عصر جدیدی را در فلسفه آغاز کرده است. به عقیده دامت، فرگه فلسفه را روانشناسی زدایی کرده است، چون - همان طور که خود شما توضیح می دادید - بحث معرفت را از مقام مسلطش به عنوان دله شغولی عمده فلسفه پایین کشیده و منطق را به جای آن نشانده است، و همین کار سبب شده که تحول سیصد ساله فلسفه تغییر مسیر بدهد. آیا شما با این ارزیابی موافقت می کنید؟

ایر: عرض کنم، به نظر من، محل تأکید تغییر کرده است؛ اما من هم تصور می کنم که دامت از دو جهت غلو می کند. اولاً، فلاسفه همیشه خاطرشان به مسأله معنا مشغول بوده است - یعنی از همان روزگاری که سقراط دوره می افتاد و می پرسید «معرفت چیست؟»، «خیر چیست؟»، «الی آخر، و این در واقع مساوی پرس وجو در این باره بوده که معادل یونانی این الفاظ چه معنایی داشته است. ثانیاً، تصور نمی کنم توجه به بحث معرفت بکلی از بین رفته باشد. هنوز هم کسانی هستند که به این بحث علاقه دارند. حتی در کارهای خود دامت هم نظریه معنا با مسائل مربوط به صدق و کذب پیوستگی نزدیک دارد. این مسائل ما را بکلی از بحث معرفت دور نمی کند، زیرا نمی شود انکار کرد که در بحث معرفت توجه شما به این است که به چه دلایلی تصور می کنید فلان خبر یا گزاره صادق است یا کاذب. بنا بر این، به نظر من، تغییری در محل تأکید بوجود آمده است، نه گسستگی بزرگی که دامت می گوید.

مگی : پیش از پرداختن به کاربردهای اخیر نظریات فرگه، می‌خواهم لحظه‌ای از این موضوع کنار بکشم و راجع به راسل صحبت کنم. در مقدمه بحث تأکید کردم که فرگه در بیشتر دوران مولد عمرش در انزوا کار می‌کرد، و این واقعیت هنگامی اهمیت پیدا می‌کند که راسل را در نظر می‌گیریم. بیچاره راسل چند سال اول فعالیتش را در منطق، به ابداع مجدد چیزی گذارند که قبلاً توسط فرگه ابداع شده بود، چون از وجود فرگه بی‌اطلاع بود. ولی این امر دست کم این حسن را دارد که توضیحی را که می‌خواهید برای ما در خصوص اهمیت کارهای اولیه راسل بدهید آسانتر می‌کند!

ایر : نمی‌دانم چرا می‌گویید «بیچاره راسل»، چون گرچه درست است که راسل به بسیاری کارها دست زد که فرگه قبلاً کرده بود، اما همچنین نقیصه‌ای گریزناپذیر و ویرانگر را هم در دستگاه فرگه برملا کرد و نشان داد که دستگاه منطق فرگه در واقع پارادکسی در بر دارد... نمی‌دانم میل دارید تفصیل این پارادکس را بیان کنم یا نه - اگر میل داشته باشید، خواهم کرد.

مگی : بله، خواهش می‌کنم بفرمایید.

ایر : پارادکس عبارت از این بود که فرگه، چنانکه پیشتر هم گفتم، اعداد را به مجموعه‌ها برگردانید یا احاله کرد (کاری که امروز حتی در حساب [ابتدایی] مدارس هم نسبتاً متداول است) و به این فرض بالنسبه طبیعی قائل شد که در ازای هر شرطی که شما درباره چیزها بکنید، مجموعه‌ای از همان چیزها هست که آن شرط در موردشان صدق می‌کند. فرگه برای اینکه گزاره‌های مختلفی را در دستگاه حسابش ثابت کند، به این شرط احتیاج داشت. در اینجا بود که فکری به‌خاطر راسل رسید که مجموعه‌ها را به دو دسته تقسیم کند: یکی مجموعه‌هایی که عضو خودشان هستند و دیگری آنها که عضو خودشان نیستند. روشن است که اکثر مجموعه‌ها عضو خودشان نیستند؛ مثلاً مجموعه انسانها خودش انسان نیست؛ اما بعضی مجموعه‌ها بنظر می‌رسید عضو خودشان باشند؛ مثلاً مجموعه همه مجموعه‌ها. بعد راسل گفت: «خوب، ولی تکلیف مجموعه مجموعه‌هایی که عضو خودشان نیستند چه می‌شود؟ آیا این

مجموعه عضو خودش است؟ اگر هست، پس نیست. اگر نیست، پس هست.» این تناقضی بود شبیه تناقض قدیمی و مشهور منسوب به اپی منیدس^۱ درباره آن کرتی که می گفت کرتیها همه دروغ می گویند^۲. چنین چیزی از مقوله گزاره‌هایی است که نقض غرض می کنند^۳.
مگی: گرچه چنین مثالها پیش با افتاده بنظر می رسند، ولی خود مسأله به هیچ وجه پیش با افتاده نیست، زیرا این گونه مثالها نشان می دهند که در فرضهای بنیادی ما در ریاضیات یا منطقی عیبی وجود دارد، یا وجود داشته است.

ایر: همین طور است. نشان می دهند که یکی از فرضهای اساسی فرگه به تناقض می انجامید. و وقتی که گمان می کنم در ۱۹۰۳ - راسل این پارادکس را در نامه‌ای به اطلاع فرگه رساند، نخستین واکنش او این نبود که «وای، اشتباه کرده‌ام»؛ به عکس گستاخانه جواب داد که «زیر پای ریاضیات یکسره جارو شده است.» بعد فکر کرد تند رفته است و پاسخی سرهم بندی شده به اعتراض راسل داد. اما یکی از منطق‌دانان لهستانی به نام لسنی یفسکی^۴ بزودی پس از مرگ فرگه ثابت کرد که پاسخ او ناموجه است، حقیقتی که خود فرگه هم احتمالاً به آن گمان برده بود چون هرگز از ضربه راسل کمر راست نکرد. چنانکه خودتان هم قبلاً گفتید، او بعد از انتشار Grundgesetze [قوانین بنیادی علم حساب]، دیگر اساساً جلد سوم را ننوشت.

مگی: لابد این طور به نظرش رسیده بود که زحمات يك عمرش بر باد رفته است.

ایر: تا جایی که مطلب به پی ریزی علم حساب مربوط می شد، بله،

۱. Epimenides (قرن هفتم ق.م.). فیلسوف و شاعر اهل جزیره کرت. (مترجم)

۲. غرض این است که پس آیا باید فکر کرد که گوینده نیز چون خودش کرتی است، دروغ می گوید که کرتیها همه دروغ گویند؟ اگر سخن او راست باشد، پس خودش هم دروغ می گوید؛ و اگر دروغ باشد، پس راست می گوید. (مترجم)

3. self-defeating propositions

4. Lesniewski

زحمات عمرش بر باد رفته بود. بنا بر این، داستان، براستی غم انگیز و تراژیک بود. ولی راسل به شیوه خودش و به کمک وسیله پیچیده‌ای به نام تئوری طبقات [منطقی]^۱ بکار ادامه داد و به مصاف پارادکسی که کشف کرده بود رفت. مطابق این تئوری، محال - یعنی بی‌معنا - بود که کسی بگوید طبقه یا مجموعه‌ای عضو خودش هست یا نیست. البته باید اضافه کنیم که هستند کسانی که به این تئوری قانع نشده‌اند. همچنین تصور می‌رود برای چیرگی بر این پارادکس، راههای گوناگون وجود دارد. با اینهمه، به یک تعبیر، راسل بر فرگه پیروز شد.

منگی : با این وصف، من همچنان بر سر آنچه گفتم هستم: یعنی حقیقت این است که آنهمه کاری که راسل جوان سالها وقت صرف آن کرده بود قبلاً به دست فرگه صورت گرفته بود و راسل از این موضوع خبر نداشت.

ایو : بله، درست است.

منگی : ولی حقیقت دیگر این است که گرچه فرگه بسیاری از آن کارها را قبلاً کرده بود - و تا امروز بعضی متخصصان معتقدند که بخش بزرگی از آن را حتی بهتر انجام داده بود - از طریق راسل بود که این اندیشه‌ها در فلسفه شهرت و نفوذ بدست آورد.

ایو : درست است. نمی‌دانم چرا اینقدر از کارهای فرگه غفلت شد. شاید از جهتی به این دلیل پوچ و مهمل که در آن ایام توجه به پیشرفت منطق هنوز مخصوص انگلیسیها تلقی می‌شد. کسانی مانند بول^۲ و دمورگان^۳ پیش از فرگه در قرن نوزدهم سرگرم این کار بودند. از طرف

۱. Theory of [Logical] Types. تعبیر فارسی این عنوان از شادروان

دکتر غلامحسین مصاحب است. (مترجم)

۲. George Boole (۱۸۱۵ - ۶۴). منطقی و ریاضیدان انگلیسی و

نویسنده کتاب مهمی به نام تحقیق در قوانین فکر که نظریه‌های ریاضی منطق و احتمالات بر آنها بنیاد شده‌اند. (مترجم)

۳. Augustus De Morgan (۱۸۰۶ - ۷۱). منطقی و ریاضیدان انگلیسی

و بانی کارهای اساسی در منطق جدید که معروفترین آنها تسویر محمولات و قضیه دمورگان است. (مترجم)

دیگر، عده انگلیسیها - و حتی با کمال خجالت باید بگویم عده فلاسفه‌ای - که قادر به خواندن آلمانی هستند و اگر هم هستند مقالات بظاهر غامض آلمانی را می‌خوانند، زیاد نیست. بنا بر این، آثار فرگه در آلمان مورد توجه قرار نگرفت، چون هنوز در آن کشور همان‌نظر روانشناسانه غلط گذشته نسبت به منطق غلبه داشت؛ و در انگلستان هم، به سبب افق محدود فکری و بی‌اطلاعی انگلیسیها از زبانهای خارجی، به آن اقبال نشد و در نتیجه تقریباً ناشناخته ماند.

مگی: تا سرانجام راسل پیدا شد که تصور می‌کنم در کودکی پرستار یا معلم سرخانه آلمانی داشت و آلمانی می‌دانست.

ایر: بله، او آلمانی می‌دانست. ولسی حتی راسل هم به‌طور غیر مستقیم از قضیه آگاه شد. ماجرا از این قرار بود که او و همکارش وایتهد در ۱۹۰۳ برای شرکت در کنگره‌ای به پاریس رفته بودند و در آنجا با منطقدان ایتالیایی پثانو^۱ آشنا شدند که در همان جهت فرگه منتها با دستگاهی نه به کار آمدی دستگاه او کار می‌کرد و سخت راسل و وایتهد را به اعجاب آورد. از طریق پثانو این دو پی بردند که کارهای فرگه چقدر با اهمیت است.

مگی: و نتیجه این شد که علم منطق که از دو هزار سال پیش، از زمان ارسطو تا قرن نوزدهم، با کمال تعجب چندان تغییری از لحاظ مبانی نکرده بود، ناگهان مانند اینکه منفجر شده باشد وارد عصر جدیدی از تکامل شد. این‌طور می‌شود گفت که اگر نگوییم از حیث فکری، لااقل از جهت تاریخی این امر عمدتاً به‌توسط راسل به‌وقوع پیوست.

ایر: عمدتاً به‌توسط کتاب راسل و وایتهد به‌نام *پرنسیپیا ماتماتیکا*^۲ [مبادی دیاضی] که آن دو با هم ده سال وقت صرف تکمیل آن کردند. راسل پیشتر در ۱۹۰۳ کتاب دیگری موسوم به اصول دیاضیات^۳ انتشار

1. G. Peano

۲. *Principia Mathematica*. جزء اول این نام در دایرةالمعارف فارسی «پرنسیپیا» داده شده که بر طبق قواعد اصلاح شده تلفظ زبان لاتین که امروزه تقریباً همه‌جا (بجز مؤسسات وابسته به کلیسای کاتولیک) رعایت می‌شود، درست نیست. حرف C در لاتین قدیم همیشه «ك» تلفظ می‌شده است، —

داده بود، و هم در پیشگفتار و هم در یکی از ضمائش، از فرگه قدردانی کرده بود. بعد به اتفاق استاد راهنمای سابقش در کیمبرج، الفرد نورث وایتهد، کتابی در سه جلد به نام *پرنکیپیا ماتماتیکا* نوشت و سعی کرد در آن، کار استنتاج ریاضیات را از منطق به پایان ببرد. این کتاب پر از فرمول است و کتابی شگفت انگیز و مبهوت کننده است - هر چند البته، همان طور که بحق اشاره کردید، از لحاظ دقت منطقی به پای کار قبلی فرگه نمی رسد. با وجود این، کتابی که موضوع را مردم پسند کرد همین بود. مردم از هر سنخی به این موضوع روی آوردند و، از آن زمان به بعد، منطق ریاضی با پرش و جهش به راه پیشرفت افتاد.

مگی: با این نتیجه که امروز منطق ریاضی در سراسر جهان غرب، از جمله در همه دانشگاههای معتبر، حوزه فعالیت فکری مهمی شده است. **ایو:** ولی نکته جالب توجه دیگری هم هست که باید ذکر کرد. یکی از آثار قضیه این بوده که، برخلاف خواست فرگه و راسل، منطق بیشتر تابع ریاضیات شده است تا ریاضیات تابع منطق. در سالهای اخیر، هرچه منطق ریاضی رفته رفته ریاضی تر شده، سر و کارش با فلسفه به طور کلی کاستی گرفته است. به این ترتیب، حتی یکی از مریدان فرگه مثل مایکل دامت هم امروز به جنبه معناسناختی [*یا سمانتیک*] کارهای او، یعنی نظریه معنا، بیشتر توجه دارد تا به جنبه صرفاً ریاضی آن.

مگی: فرگه هرگز شخصاً قدم لازم را به طور آشکار برنداشت و از منطق ریاضی به فلسفه عمومی نرفت. اما راسل این کار را کرد. ممکن است با جمال بفرمایید که آنهمه کار در منطق ریاضی چگونه در موضع فلسفی او تأثیر گذاشت؟

ایو: عرض کنم، عجب اینجاست که این دو جنبه اینقدر کم با هم رابطه داشته اند. تنها جایی که تصور می کنم با هم مرتبط شده اند در

چنانکه مثلاً نویسندگان یونانی، نامهای رومیان لاتین زبانی مانند Cicero را با حرف «کپا» می نوشته اند (کیکرو) نه با «سیگما». تلفظیایی مانند سیسرو و چیچرو بظاهر متأثر از زبانهای امروزی اروپایی است و اصیل نیست. (مترجم)

زمینه‌ای است که راسل اسمش را نظریهٔ شروع^۱ گذاشته است. چنانکه پیشتر هم توضیح دادم، معمایی وجود داشت در خصوص معنای عباراتی مانند «پادشاه کنونی فرانسه» که بر چیزی دلالت نمی‌کند. اگر می‌گفتید «پادشاه کنونی فرانسه کل^۲ است»، چون پادشاه فرانسه وجود نداشت و، بنا بر این، جمله به چیزی دلالت نمی‌کرد، این پرسش پیش می‌آمد که پس چگونه این جمله ممکن است معنایی داشته باشد. بعضی از فلاسفه، مثل فیلسوف آلمانی ماینونگ^۳، بر این عقیده بودند که اینگونه عبارات به آنچه ماینونگ اسمش را «ذوات مقرر»^۴ گذاشته بود دلالت می‌کنند. راسل این حرف را مزخرف می‌دانست و با اثبات اینکه چنین عبارات در واقع به‌طور پنهانی ادعاهای وجودی در بر دارند، راهی برای انتقال آنها [به زبان دیگری] نشان داد. این امر در مثالی که زدیم خبر کاذبی به این شرح به دست ما می‌داد که: «یک چیز و تنها یک چیز وجود دارد که اکنون بر فرانسه حکم می‌راند و این چیزی که بر فرانسه حکم می‌راند هر چه هست کل است.» به این ترتیب، راسل آن پارادکس ظاهری را از میان برداشت و، بنا بر این، کارهایش در منطق دارای نتیجه‌ای فلسفی شد. ولی بعد او عمدتاً به راه دیگری رفت. کتابی به اسم مسائل فلسفه^۵ نوشت و در ۱۹۱۲ منتشر کرد که چون راسل نویسندهٔ بسیار شیرین سخن و زبردستی بود، به نظر من، هنوز بهترین کتاب برای آشنایی با فلسفه است (هر چند شاید امروز اندکی قدیمی شده باشد). در این کتاب، راسل کارهایی را که در منطق کرده است وارد بحث نمی‌کند و صرفاً همان سنت مکتب تجربی انگلستان

۱. Theory of Descriptions. این نامگذاری در فارسی از مرحوم دکتر مصاحب در کتاب مدخل منطق صورت است. به وجوه دیگری هم تعبیر شده است؛ مثلاً شادروان بزرگمهر «قاعدهٔ وصفیه» ترجمه کرده است. (مترجم)
۲. «کل» (به فتح کاف) به معنای کسی که سرش بیموست («گفت ای کل با کلان آمیختی...»، «کل اگر طبیب بودی...» و مانند اینها). (مترجم)
۳. A. Meinong (۱۸۵۳ - ۱۹۲۵). فیلسوف و روانشناس اتریشی (نه آلمانی، چنانکه استاد ایر به خطا گفته است). (مترجم)

4. subsistent entities

5. B. Russell, *The Problems of Philosophy*.

ترجمهٔ فارسی به قلم منوچهر بزرگمهر، تهران، ۱۳۴۷. (مترجم)

را ادامه می‌دهد. کتاب دنباله مستقیم نظریات لاک و بارکلی و هیوم است و با نظریه‌های بسیار شبیه نظریه بارکلی در باره ادراک حسی شروع می‌شود، عبارت از اینکه آنچه نزد ما به حس ادراک می‌شود، میز و صندلی و این قبیل چیزها نیست، بلکه آن چیزی است که لاک اسمش را تصورات ساده گذاشته و راسل، به پیروی از دوستش جی. ئی. مور، نامش را داده‌های حسی^۱ می‌گذارد. بعد کتاب وارد این مسأله قدیمی فلسفی می‌شود که چگونه بر اساس این ارتسامات حسی^۲ که به ما عرضه می‌شود، به اشیاء مادی می‌رسیم. و سرانجام راسل به بحث در باره مسائل سنتی گوناگون فلسفه از نظرگاه تجربی می‌پردازد.

بعد از پرینکیپیا ماتماتیکا، راسل تقریباً منطق را کنار گذاشت. می‌گفت آن کتاب فرسوده‌ام کرد. پرینکیپیا را با همکاری وایتهد نوشت؛ اما وایتهد در آن ایام در کیمبریج ریاضیات درس می‌داد و عمدتاً سرش به آن کار گرم بود. راسل از ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۵ مدرس کیمبریج بود، ولی در نخستین دهه قرن، هنگامی که بخش اعظم پرینکیپیا ماتماتیکا نوشته می‌شد، از در آمد شخصی زندگی می‌کرد. بنا بر این، در واقع، نوشتن تقریباً تمامی متن کتاب به عهده او بود، و خودش می‌گفت که این امر توان هر گونه کار تفصیلی و حاوی جزئیات را بعدها برآستی از من سلب کرد. این گفته تا حدی درست است: تمام آثار بعدیش سرشار از اندیشه‌های درخشانی است که هرگز کاملاً^۳ پرورانده نمی‌شوند - همیشه از يك جا به بعد حوصله‌اش سر می‌رود و می‌گوید «و همین‌طور الی آخر...»، بدون اینکه به ریزه کاریها بپردازد.

مگی: نمی‌دانم اشتباه می‌کنم یا نه، ولی به تشخیص من يك نکته مهم در سراسر آثار بعدی همیشه مورد توجه او بوده است. به نظر من، راسل همواره علاقه داشت که ارزش و اعتبار علوم طبیعی را بر حسب داده‌های حسی محقق کند. به عبارت دیگر، همیشه می‌خواست نشان بدهد که سراسر شناخت علمی ما از چیزی بجز مشاهدات ما و بازاندیشیهایمان درباره آن مشاهدات قابل استنتاج نیست و در واقع بر همین پایه استنتاج

شده است.

ایر : البته همیشه نه. اما تصور می‌کنم نکته‌ای که به آن اشاره کردید بسیار مهم است و وقتی من چند لحظه پیش صحبت می‌کردم از نظرم دور ماند و آن این است که رهیافت راسل در فلسفه از اول مبتنی بر علاقه او به توجیه بود. داستان شیرینی در باره راسل نقل می‌کنند راجع به اینکه وقتی حدوداً دوازده سال داشته، برادر بزرگترش فرانک که به مدرسه می‌رفته (بر خلاف خود راسل که در منزل درس می‌خوانده) شروع کرده به او هندسه یاد بدهد، ولی راسل از اینکه اصول متعارفی هندسه را بپذیرد سر باز می‌زده است چون می‌خواسته آن اصول را هم برایش ثابت کنند. بالاخره پس از اینکه برادرش به او می‌گوید که اگر اصول متعارفی را نپذیری به جایی نمی‌رسیم، راسل موقتاً و به طور مشروط قبول می‌کند. او همیشه می‌خواست همه چیز توجیه شود. و این امر وجه مشترک رهیافتش هم در منطق و ریاضیات بود، هم در سایر شاخه‌های دانش و هم، چنانکه گفتید، در علوم: یعنی می‌خواست پایه و اساسی برای اعتقاد ما به علوم پیدا کند. اما به اینجا که می‌رسید نظریاتش دستخوش تغییر می‌شد. در همان کتاب *مسائل فلسفه* که قبلاً از آن نام بردم، درست است که می‌خواسته داده‌های حسی را مبدأ قرار بدهد، اما باز تصور نمی‌کرده که همه احکام علمی - یا حتی همه احکام مبتنی بر شعور عادی از این قبیل که «این میز است» - به احکام حسی برگشت‌پذیر باشند. به این جهت، این نظریه علی را اختیار کرده که وجود جهان مادی را می‌توانید مسلم بگیرید چون هیچ چیز دیگری به این خوبی سبب تجربه‌های حسی ما را بیان نمی‌کند. اما بعد تغییر رأی می‌دهد و در کتاب مهم بعدیش *موسوم به علم ما به عالم خادج*^۱ که مربوط به بحث معرفت است و در ۱۹۱۴ منتشر شده، نظری را اتخاذ می‌کند که به آن اشاره کردید و می‌گوید نه تنها هر حکم مبتنی بر شعور عادی، بلکه هر حکم علمی را هم می‌توانید به احکامی راجع به تجربه‌های حسی واقعی یا فرضی ما برگردانید. این نظریه در اصطلاح به‌پدیدارگرایی^۲

1. B. Russell, *Our Knowledge of the External World*.

ترجمه فارسی به قلم منوچهر بزرگمهر، تهران، ۱۳۴۸. (مترجم)

2. phenomenalism

معروف است و همان رأی بارکلی است اگر خدا را از آن حذف کنید، و همان نظر جان استوارت میل است که پدر تعمیدی راسل بود (البته پدر تعمیدی غیر روحانی چون او به خدا ایمان نداشت). راسل این نظریه را در علم ما به عالم خالاج پرورانده است و همچنین در چند مقاله مهم - بخصوص مقاله ای زیر عنوان «نسبت داده های حسی با فیزیک^۱» - که در دوره جنگ جهانی اول نوشته شده و در کتابی به نام عرفان و منطق^۲ آمده است. این روند همچنان در کتاب مهم دیگری موسوم به تحلیل ذهن^۳ ادامه داشت که در ۱۹۲۱ منتشر شد. در این کتاب، راسل نظریه ای را که قبلاً ویلیام جیمز، یکی از پیروان مکتب اصالت عمل و برادر بزرگتر هنری جیمز، پیشنهاد کرده بود اتخاذ کرد. مطابق این نظریه، ذهن و ماده هر دو از چیزی درست شده اند که جیمز اسمش را «خمیره خنثی^۴» می گذارد، و هر دو در واقع عبارتند از داده های حسی و صورتهای ذهنی و تنها فرقیان در ترتیب متفاوتی است که این داده های بنیادی در هر کدام [یعنی در روح و ماده] پیدا می کنند. اما چندی بعد راسل این نظریه را هم کنار گذاشت. در ۱۹۲۷ کتابی به نام تحلیل ماده^۵ انتشار داد که گرچه در آن هنوز نشانه هایی از نظریه مذکور باقی بود، ولی راسل باز عمدتاً برگشته بود به همان نظریه علی که در ۱۹۱۲ قائل به آن بود. وقتی که در دهه ۵۰-۱۹۴۰ دوباره به فلسفه علاقه مند شد و آخرین کتاب - یا کتاب ماقبل آخر - فلسفیش را زیر عنوان دامنه و حدود شناخت انسانی^۶ منتشر کرد، مجدداً یکسره به نظریه ای علی برگشت.

راسل همیشه معتقد بود که اساس شناخت ما تجربه حسی است؛ اما در باره قدم بعدی تغییر عقیده می داد. تنها در یک دوره بر این نظر بود که

1. B. Russell, «The Relation of Sense-data to Physics.»

2. B. Russel, *Mysticism and Logic*.

ترجمه فارسی به قلم نجف دریابندری، تهران، ۱۳۴۹. (مترجم)

3. B. Russell, *The Analysis of Mind*.

ترجمه فارسی به قلم منوچهر بزرگمهر، تهران، ۱۳۴۸. (مترجم)

4. neutral stuff

5. B. Russell, *The Analysis of Matter*.

6. B. Russell, *Human Knowledge, Its Scope and Limits*.



برتراند راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰)

قضیه را یکسره می‌شود به چهارچوب حسی تحویل کرد. بیشتر اوقات - و مسلماً در اواخر کار - بشدت معتقد به نظریه علی خاصی بود که جهان مادی را بیرون از حوزه مشاهده ما قرار می‌داد. در واقع در پایان به این نظریه بسیار عجیب قائل بود که مثلاً وقتی من به شما نگاه می‌کنم، در حقیقت فقط به واریسی مغز خودم مشغولم.

مگی : که البته مقصودش این بود که در برابر داده‌های حسی ناشی از [نگاه کردن به] من که ذهنتان را اشغال کرده، واکنش نشان می‌دهید. **ایر :** بله، درست است.

مگی : گرچه دنبال کردن این نظریه بسیار شیرین و جذاب است، اما به نظر من بهتر است از این کار صرف نظر کنیم، زیرا باید در بحثی که داریم به مسائل وسیعتری برسیم. یکی از اموری که گمان می‌کنم تصدیق بفرمایید همواره مطمح نظر راسل بوده وارد کردن دقت تازه در فلسفه است، و حتی می‌خواهم بگویم نه تنها دقت منطقی، بلکه همچنین دقت علمی. فی‌المثل، همیشه می‌خواست - و بارها و بارها در این خصوص تأکید کرده است - که اعتقادات ما با شواهد مؤید آنها وفق بدهند. این اصل اگر جدی گرفته‌شود، بخش بزرگی از تفکر سنتی، از جمله مقدار زیادی از تفکر فلسفی سنتی را دور می‌ریزد.

ایر : بله، کاملاً، به نظر من این درست است. همان‌طور که قبلاً اشاره کردید، راسل در ویتگنشتاین که یکی از شاگردانش بود تأثیر گذاشت. ویتگنشتاین و گروهی از فلاسفه در وین که به حلقه وین معروف بودند و تحت تأثیر افکار ویتگنشتاین قرار داشتند، چنانکه می‌دانید، آنچه را اسمش را مابعدالطبیعه گذاشته بودند، محکوم می‌کردند و عقیده داشتند که مابعدالطبیعه، لااقل جزئاً، چیزی جز کوشش برای تشریح و توصیف جهان مطابق اصول غیرعلمی نیست، و قائل به این بودند که جهان طبیعت تنها دنیای موجود است و علم عبارت از صورت‌بندی نظریه‌هایی درباره این جهان است و این نظریه‌ها به وسیله مشاهده قابل تحقیقند و هر فرضی دایر بر اینکه جهان بالاتری وجود دارد که جای سکونت خدایان یا چیزهایی از این قبیل است، مهمل و از مقوله ترهات است. راسل شاید چنین فرضی را مهمل نمی‌دانست اما، به هر تقدیر، قائل به کذب آن بود.

او همیشه خاطرش به این مشغول بود که علم را توجیه کند و همیشه از این بابت نگران بود که توجیه علم به هیچ وجه متیقن نیست.

مگی : و تا آخر هم [به نظر او] نامتیقن ماند.

ایر : بله، تا آخر. آخرین اثر فلسفی راسل - به اسم *دشد فلسفی من*^۱ که در ۱۹۵۹ منتشر شد - عمدتاً خاطره نگاری است. ولی در آخرین اثری که موضوعش فلسفه محض است - *دامنه و حدود شناخت انسانی* که در ۱۹۴۸ بیرون آمد - راسل به بیان فرضیهایی می پردازد که، به نظر او، اگر بناست نظریه های علمی موجه باشند، قائل شدن به آنها لازم است. او کاملاً تصریح می کند که معتقد است این فرضها را باید بر اساس ایمان پذیرفت [نه بر پایه استدلال]. آنچه راسل سعی در پروراندنش داشت همان چیزی است که ما به آن نظریه استقرای^۲ می گوئیم. ولی هرگز از حاصل این کار راضی نبود و کمابیش می خواست بگوید: ما براستی نمی توانیم یقین کنیم که علم حقیقت دارد؛ ولی به هر حال احتمال حقیقت داشتنش بیش از هر چیز دیگری است که بشود در مقابلش علم کرد.

مگی : پس تا آخر او نتوانست ارزش و اعتبار علم را آن طور که دلش می خواست محقق کند.

ایر : نه، آن طور که دلش می خواست نتوانست.

مگی : اجازه بدهید قدری منظمتر و با رعایت ترتیب در باره نفوذ راسل صحبت کنیم چون تصور نمی کنم، در قرن بیستم، هیچ فیلسوفی، لااقل در جهان انگلیسی زبان، بیش از او و ویتگنشتاین در دیگران تأثیر گذاشته باشد. به گمان من، نخستین گروه مهمی که تحت تأثیر راسل قرار گرفت، همسالان و حتی کسانی مستتر از خود او، مانند مور و وایتهد، بودند که او در ایام جوانی در کیمبرج با آنها همکار بود.

ایر : عرض کنم، عجیب این است که تأثیر و نفوذ در جهت عکس بود. این طور بگوئیم که در کارهای صرفاً منطقی که راسل و وایتهد با هم همکاری می کردند، به نظر من اندیشه های جالبتر متعلق به راسل بود. نظریه طبقات [منطقی] و نظریه شروع مال راسل بود. اما در مورد کاربرد

1. B. Russell, *My Philosophical Development*.

2. theory of induction

اینگونه فنون در فلسفه - که راسل با کوشش برای تحویل مفاهیم مجردی مثل نقطه و «آن^۱» به سطح مشاهدات، مثلاً در کتاب علم ما به عالم خارج، کمی موفق به انجام آن شد - وایتهد مقام پیشگامی داشت و راسل افکارش را از او می‌گرفت، تا جایی که قضیه حتی به مشاجره میانشان کشید چون راسل به قدر کافی به دینش به وایتهد اذعان نمی‌کرد. این نظریه در دو کتاب وایتهد، اصول شناخت طبیعی^۲ و مفهوم طبیعت^۳ که بعد از جنگ جهانی اول بیرون آمد، بسط داده شده است. راسل در ایام خیلی قدیم همچنین از مک تگرت^۴ متأثر بود که از مریدان هگل بود و راسل و مور هر دو را ایده‌آلیست [یا پیرو اصالت معنا] کرده بود. کسی که اول به طرفداری از شعور عادی در مقابل ایده‌آلیسم طغیان کرد مور بود. مور مدافع مرسخت شعور عادی بود و تأثیرش در راسل در زایل کردن هرگونه اعتقاد به ایده‌آلیسم بود. بنا بر این، در اینجا تأثیر از این سو بود. راسل در آن زمان چندان توجهی به علم اخلاق نداشت؛ ولی، با اینهمه، مثل سایر اعضای گروه بلومزبری^۵ عقاید مور را در کتاب مبادی اخلاق^۶ پذیرفته بود و معتقد بود که «خیر» مفهومی مستقل از طبیعت و تعریف‌ناپذیر است، الی آخر. از طرف دیگر، راسل تأثیر بسیار بزرگی در نسل بعدی فلاسفه - یعنی نسل من - گذاشت، به این ترتیب که ما را معتقد کرد که علم در

1. instant

2. A. N. Whitehead, *The Principles of Natural Knowledge*.

3. A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*.

۴. J. M. E. McTaggart (۱۹۲۵ - ۱۸۶۶). فیلسوف هگلی مشرب

انگلیسی. (مترجم)

۵. Bloomsbury [Group]. نام حلقه‌ای از یاران همفکر که از حدود ۱۹۰۶

در لندن جلسه‌هایی دوستانه برای گفت و گو در باره مسائل هنری و فرهنگی تشکیل می‌دادند. از جمله دیگر افراد برجسته این گروه نام جان مینارد کینز و لیتن استریچی و ویرجینیا وولف و ئی. ام. فارستر شایان ذکر است. شعار فلسفی گروه این جمله از کتاب مبادی اخلاق مور بود: «ارجمندترین چیزها... خوشی مصاحبت انسانی و تلذذ از اشیاء زیباست که بالاترین هدف عقلی پیشرفت اجتماعی است». (مترجم)

6. G. E. Moore, *Principia Ethica*.

تشریح و توصیف جهان حاکمیت فائده دارد و، بنا بر این، از فلسفه کاری غیر از ایضاح و تحلیل ساخته نیست. پس، به نظر من، از این جهت می‌شود او را پدر فلسفه تحلیلی دانست، هر چند در این قسمت عمیقاً با ویتگنشتاین تفاوت دارد. نمی‌خواهم اینجا به نحو عمقی وارد بحث ویتگنشتاین بشوم...

مگی : نه، خواهش می‌کنم نشوید چون گفت و گوی بعدی ما [در این برنامه] تماماً وقف او خواهد بود.

ایر : خوب، یکی از چیزهایی که در بحث آینده شما آشکار خواهد شد این است که ویتگنشتاین معتقد بود فلسفه عمدتاً به معنای دچار شدن مردم به پریشان اندیشی است، و وظیفه فیلسوفانی از قبیل ویتگنشتاین، به گفته خودش در کلام معروفی که دارد، «مکس را از شیفته مکس گیر راه گریز نشان دادن» است، یعنی درمان این پریشان اندیشیها در مردم. اما راسل نظر دیگری داشت و همیشه بر این عقیده بود که مشکلات فلسفی چاره و راه حل دارند. به این جهت بود که اینقدر با فلسفه صرفاً لفظی و لغوی که مثلاً پس از جنگ جهانی دوم زیر نظر ج. ل. آستین^۱ در آکسفورد رونق گرفته بود، سر مخالفت و خصومت داشت. راسل معتقد بود که کاوش محض در زبان فقط برای نفس این کار و مطالعه وضع و استعمال الفاظ در انگلیسی، عملی پیش پا افتاده است. او واقعاً عقیده داشت که مسائلی در خصوص توجیه و سبب یابی برای اعتقادات وجود دارد که پاسخگویی به آنها وظیفه فلسفه است و این مسائل قابلیت پاسخگویی دارند و اگر کسی زحمت کافی بکشد، موفق به پیدا کردن پاسخ خواهد شد، و گرنه فلسفه به زحمتش نمی‌ارزد.

مگی : ممکن است سؤالی خصوصی بکنم؟ شما همه عمر به اینکه تحت تأثیر راسل بوده‌اید اذعان کرده‌اید. بنا بر این، در وضعی هستید که می‌توانید به تجربه شخصی گزارش بدهید که «تحت تأثیر راسل بودن» چگونه است. ممکن است بفرمایید که تأثیر او در شما عبارت از چه بود؟

ایر : در من، پیش از هر چیز، عبارت از این بوده که، بر خلاف

بیشتر همسلسلهايم، هنوز فکر می‌کنم که باید از آنچه راسل اسمش را «داده های حسی» گذاشته شروع کرد. منتها امروز اصطلاح «چونیه‌های حسی»^۱ را ترجیح می‌دهم به دلیل تفاوت موجود نزد اهل اصطلاح بر حسب اینکه کسی آیا از جزئیات^۲ شروع کند یا از چیزی کلی‌تر. ولسی البته فعلاً از نظر ما نتیجه یکی است. بنا بر این، رویهمرفته مبدأ مشترکی با او در نظریه ادراک حسی دارم. از این گذشته، با او در خصوص اولویت بحث معرفت همعقیده‌ام. من همیشه پیرو تمام عیار مکتب اصالت تجربه بوده‌ام و هنوز هم هستم و با این رأی راسل که از هیوم گرفته شده موافقم که غیر از ضرورت منطقی ضرورت دیگری نیست و، بنا بر این، چیزی به اسم ضرورت علی وجود ندارد. علیت مسأله همان چیزی است که به عقیده هیوم بود، یعنی اقتران دائمی^۳، و امری صرفاً امکانی^۴ است [نه ضروری]. من هم مثل راسل الاهیات [به معنای اخص]^۵ را به هر شکل - یا به هر حال الاهیات متعالی - و مابعدالطبیعه را رد می‌کنم و، از همه مهمتر، با او همعقیده‌ام که فلسفه اگر مسائل قیاسی پاسخگویی طرح نمی‌کرد، به زحمتش نمی‌ارزید. شاید من و او نتوانیم جواب این مسائل را پیدا کنیم، اما سرانجام افرادی باهوش‌تر از ما این کار را خواهند کرد.

مگی: و تصور می‌فرمایید که همه این نمونه‌هایی که ذکر کردید شاهدهی است نه بر اتفاق نظر شما با راسل، بلکه بر تأثیر او در شما، آن هم تأثیری کاملاً مستقیم؟

ایر: بله، بله، کاملاً مستقیم، کاملاً مستقیم.

مگی: آیا همچنین در طرزی که می‌نویسید - یعنی در نثرتان - از او متأثر نبوده‌اید؟

ایر: من راسل را یکی از خداوندان نثر انگلیسی می‌دانم و گرچه در فلسفه به پای او نمی‌رسم، فکر می‌کنم خودم هم انگلیسی را بد نمی‌نویسم.

۱. *sense qualia* (از لاتین *qualis* = از چه قسم، به چه کیفیتی) به معنای کیفیتی مستقل از خود شیء. (مترجم)

2. particulars

3. constant conjunction

4. contingent

5. theology

مگی : و باز هم بعضاً تحت تأثیر او؟

ایر : و باز هم بعضاً تحت تأثیر او. بله، تصور می‌کنم اینجا نوعی پیوستگی وجود دارد، چه از جهت اندیشه و چه از لحاظ نثر، بین هیوم و راسل (از طریق میل) و - یک مرحله پایینتر - خود من.

مگی : شما به محکمترین وجه نشان دادید که راسل می‌تواند تأثیر فراگیر در فلاسفه‌ای که امروز در قید حیاتند داشته باشد. حالا آیا ممکن است باز فرگه را به‌صحنه برگردانیم و از همان جایی که پس از جنگ جهانی دوم تجدید علاقه به کارهای او شروع شد به‌او بپردازیم؟ این نخستین بار بود که فیلسوفان متخصص به‌طور همسان به فرگه و راسل توجه پیدا می‌کردند، و این امر همچنان تا عصر ما ادامه داشته‌است.

ایر : سبب‌یابی برای رویدادهای تاریخی کار بسیار دشواری است، بخصوص وقتی افق زمانی اینقدر کوتاه باشد؛ اما قدر مسلم اینکه بلافاصله پس از جنگ، نفوذ راسل در انگلستان رو به‌کاستی گذاشت. به‌نظر من، این امر معلول اهمیت بیشتری بود که به کارهای ویتگنشتاین و مور داده می‌شد، نه تجدید علاقه به فرگه. من مور را شخصاً بسیار دوست داشتم و به‌او احترام می‌گذاشتم، اما تصور می‌کنم از لحاظ فلسفی در باره او مبالغه شده‌است. و باز تصور می‌کنم مسئولیت این قضیه عمدتاً با آستین و مریدانش بوده، نه با رایل که به‌راسل احترام می‌گذاشت. آستین به محدودترین معنای کلمه فیلسوف لغت بود و به مور چون برای استعمال عادی الفاظ و شعور عام اهمیت قائل بود احترام فراوان می‌گذاشت، در حالی که راسل می‌گفت شعور عام و عادی به‌منزله مابعدالطبیعه وحشیهاست. منظورم این است که چیزی که در آن زمان قدر راسل را پایین آورد بالا بردن قدر مور بود و خوشوقتم که این روند امروز معکوس شده‌است.

مگی : به‌نظر من، وقتی که می‌فرمایید بعد از جنگ جهانی دوم قدر راسل پایین آمد، زیاده روی می‌کنید. اگر سالهای بعد از جنگ را دوباره به‌نظر بیاوریم و از خودمان بپرسیم چه کسانی از فلاسفه زنده عموماً در جهان انگلیسی‌زبان بیش از همه از ستایش و نفوذ برخوردار بودند، می‌بینیم حتی فهرست برگزیده‌ترین برگزیدگان از این حیث می‌بایست -

صرف نظر از راسل - ویتگنشتاین و کارناپ^۱ و کوآین^۲ و پوپر و رایسل و خود شما را هم حتماً در بر بگیرد. همه شما به تأثیر راسل در خودتان بصراحت اذعان داشتید، و تأثیر او، ولو به گونه‌های مختلف، در همه شما واضح و پیدا بود.

ایر: بله، شاید من اشتباه می‌کنم. اطلاع شما بهتر است چون در دهه ۶۰-۱۹۵۰ در آکسفورد بودید در حالی که من به لندن رفته بودم. مسلم اینکه احساس ما از دور در لندن این بود که قدر راسل آن‌طور که می‌بایست دانسته نمی‌شود.

مگی: البته این نظر قدری مبتنی بر «آکسفورد محوری» است که در فلسفه همیشه بر خطا بوده است. شکی نیست که آن روزها بعضی فلاسفه برخوردار از شهرت و پسند محلی در آکسفورد بودند که ارزش راسل را پایین می‌آوردند، و لی کارهای خودشان و نظرشان در باره فلسفه، از جمله ارزیابی‌هایشان از دیگر فلاسفه، از بونه آزمایش زمان سر بلند بیرون نیامده است.

ایر: خیلی خوشحالم که این‌طور می‌شنوم، و بهر حال راسل هم به شهرت و اعتبار گذشته بازگشته است. شاید من تحت تأثیر این واقعیت که او خودش فکر می‌کرد ارزشش در چشم دیگران پایین آمده است. من به این دلیل از این موضوع خبردارم که در آن زمان او را بسیار زیاد می‌دیدم. گروه کوچکی در لندن تشکیل داده بودم که او هم در آن حاضر می‌شد و مسلم اینکه احساس می‌کرد قدرش آن‌طور که می‌بایست شناخته نیست و چون مثل همه فیلسوفان کسی خودپسند نبود، از این موضوع رنج می‌کشید.

مگی: ولی، بهر تقدیر، هر دو هم عقیده‌ایم که شهرت و اعتبار و نفوذ او امروز سر جای اولش برگشته است. حالا اجازه بفرمایید به تجدید علاقه به فرگه در دوران بعد از جنگ بپردازیم.

ایر: من واقعاً توضیحی برای این تجدید علاقه به او ندارم و حتی دقیقاً نمی‌دانم چگونه چنین چیزی اتفاق افتاد. احتمالاً موضوع با بوجود

آمدن مکتب تازه‌ای از منطق‌دانان در امریکا به سرکردگی مردی به نام آلنزو چرچ^۱ شروع شد. افراد این مکتب خیلی بر سر دقت در منطق و ریاضیات پافشاری می‌کردند و چنین دقتی را نه در راسل و وایتهد، بلکه در فرگه می‌دیدند (و البته در بعضی کسان دیگر مانند هیلبرت^۲، هر چند با او به جهات دیگر اختلاف نظر داشتند). در انگلستان، نخستین شاهدهی که می‌توانم بر این امر پیدا کنم در کتابی است به قلم ویلیام و مارتا نیل^۳ که نسبتاً مدتها بعد، در ۱۹۶۲، منتشر شد و کتاب پرهیبتی است در زمینه تاریخ منطق و در آن فرگه اهمیت فراوان پیدا کرده و حتی هم‌ردیف ارسطو قلمداد شده‌است. بزرگترین نامها، نام این دو تاست.

مگی: ولی شما از نظر زمانی يك کتاب را که اهمیت تعیین‌کننده در تجدید حیات فرگه داشت به حساب نگرفتید - کتابی که آن هم از آکسفورد بیرون آمده بود.

ایر: بله، يك چیز را به حساب نگرفتم: شما ناگهان به یاد من آوردید که در اوایل دهه ۶۰-۱۹۵۰ ترجمه‌ای منتشر شد.

مگی: در خود سال ۱۹۵۰.

ایر: هزار و نهصد و پنجاه؟ ترجمه آستین از Grundlagen - یا مبانی علم حساب. و بعد ترجمه دیگری بود، دو سه سال بعد - به قلم ماکس بلک^۴ (که انگلیسی است ولی کار و زندگیش در امریکا است) و پتر گیچ^۵ - از دو مقاله غامض و ناشناخته ولی بسیار مهم از فرگه در زمینه معناشناسی، یکی زیر عنوان «مفهوم و دلالت»^۶ و دیگری به نام «کارکرد و مفهوم»^۷. بنا بر این، در اوایل دهه پنجاه توجهی ناگهانی به فرگه پیدا شد. منتها مطمئن نیستم که چه منجر به آن شد یا چه نتایجی از آن به بار آمد.

مگی: ولی تصدیق می‌فرمایید که عده‌ای از جوانهای باهوش به این

1. Alonzo Church

۲. David Hilbert (۱۸۶۲ - ۱۹۴۳). ریاضیدان آلمانی. (مترجم)

3. William and Martha Kneale 4. Max Black 5. Peter Geach

6. G. Frege, «Sense and Reference.»

7. G. Frege, «Function and Concept.»

جریان پیوستند و تحت تأثیر آن قرار گرفتند. نمی‌دانم آیا این نفوذ و تأثیر همچنان در آینده ادامه خواهد داشت یا نه، ولی به نظر من دست کم تا زمان ما دوام داشته است.

ایر: صرف نظر از دامت، من نمی‌بینم که فرگه در کارهایی که در حال حاضر در فلسفه می‌شود چندان تأثیری داشته باشد. شاید جالب توجه‌ترین کارها امروز در امریکا می‌شود، و اگر به نوشته‌های کسانی مانند کوآین و پاتنام^۱ و تامس نی‌گل^۲ و بخصوص دانلد دیویدسن^۳ نگاه کنید، چندان نفوذ شدیدی از فرگه نمی‌بینید - مگر احتمالاً در مورد دیویدسن، آن هم به طور غیر مستقیم از طریق آثار منطق‌دان لهستانی تارسکی^۴ در زمینه صدق (که به تعبیری به کارهای فرگه مرتبط می‌شود چون فرگه هم معنا و صدق را به هم ارتباط می‌دهد).

مگی: نظرتان در باره ادامه تأثیر راسل چیست؟ آیا احساس اطمینان می‌کنید که نفوذ او پایدار خواهد ماند؟

ایر: بله، می‌کنم.

مگی: چرا؟

ایر: عمدتاً به این دلیل که همان نظری را که من درباره فلسفه دارم پایدار نگه می‌دارد. به نظر من، پرسشهای فلسفی مهم همانهاست که راسل مطرح کرده است؛ و تصور می‌کنم پاسخهای او به این پرسشها، چه درست و چه نادرست، همیشه در آینده هم باید به حساب گرفته شود.

مگی: اگر اشتباه نکنم، شما همچنین معتقدید که تصور درست از اینکه فلسفه چیست همان تصور اوست: به این معنا که فلسفه عبارت از ایضاح (و بنا بر این، تحلیل) و مضافاً توجیه (و لذا دلیل آوردن برای) اعتقادهای مهمی است که داریم.

ایر: بله - به اضافه اینکه باید به نثر پاکیزه و روان نوشته شود.

1. Hilary Putnam

2. Thomas Nagel

3. Donald Davidson

4. Alfred Tarski



ویتگنشتاین

مفت و نحو با
جان سرل

مقدمه

مگی : در فلسفه هم مانند بیشتر زمینه‌های فعالیت آدمی، شایستگی افراد زنده به مراتب بیش از رفتگان محل مناقشه است. اگر امروز در سراسر جهان از استادان فلسفه نظرخواهی می‌کردید که «بهترین فیلسوف زنده کیست؟» یقین دارم هیچ یک از نامزدان، اکثریت مطلق بدست نمی‌آورد. بنا بر این، صلاح در این است که هر فهرستی از کسانی که به «فلاسفه بزرگ» معروفند، با آخرین کس از مردگان که مورد پسند و ستایش عمومی است پایان برسد، و امروز چنین کسی نزد ما ویتگنشتاین است.

لودویگ ویتگنشتاین در ۱۸۸۹ در وین به دنیا آمد. پدرش که بعدها ثروت سرشاری برای او به ارث گذاشت، در توانگری سرآمد دیگر صاحبان صنایع فولاد در اتریش بود. ویتگنشتاین از کودکی شیفته ماشین‌آلات بود و تحصیلات را بیشتر به خواندن ریاضیات و فیزیک و مهندسی گذراند. پس از پایان دوره مهندسی مکانیک در برلین، سه سال در دانشگاه منچستر دانشجوی دوره تخصصی مهندسی هوایی بود. همین ایام مجذوب مسائل بنیادی در مورد ماهیت آن بخش از ریاضیات شد که با آن کار می‌کرد. با الهام از کتاب اصول ریاضیات برتراند راسل، مهندسی را رها کرد و برای خواندن فلسفه ریاضیات به دانشگاه کیمبریج رفت و زیر نظر خود راسل مشغول تحصیل شد و دیری نگذشت که هر آنچه را از راسل ممکن بود بیاموزد، یاد گرفت. از آن پس وارد تمکرات بدیع و مبتکرانه‌ای شد که به نوشتن نخستین کتابش، (ساله منطقی - فلسفی^۱)، انجامید. این کتاب در ۱۹۲۱ منتشر شد و معمولاً با عنوان

1. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*.

کوتاه ده ساله از آن یاد می‌کنند.

ویتگنشتاین براسستی معتقد بود که همه مسائل بنیادی فلسفه را در این کتاب حل کرده‌است. بنا بر این، فلسفه را کنار گذاشت و به کارهای دیگر مشغول شد. اما در این اثنا، ده ساله تأثیر و نفوذ عظیم کسب کرد و در کیمبرج انگیزه تحولات و پیشرفتهای جدید در منطق قرار گرفت و در اروپا بیش از هر نوشته دیگر مورد پسند و ستایش گروه بلندآوازه‌ای از پوزیتیویستهای منطقی معروف به «حلقه وین» واقع شد. متنها پس از چندی، ویتگنشتاین شخصاً به این نتیجه رسید که کتابش از اساس برخطاست و دوباره به فلسفه روی آورد. در ۱۹۲۹ به کیمبرج بازگشت و در ۱۹۳۹ در آنجا به مقام استادی فلسفه رسید. در دومین دوره اقامت در کیمبرج، ویتگنشتاین رهیافتی یکسره جدید و بکلی متفاوت با گذشته پدید آورد. این رهیافت در بقیه عمر ویتگنشتاین فقط به وسیله تماسهای شخصی رواج پیدا کرد، چون او تا پیش از مرگ در ۱۹۵۱ غیر از يك مقاله کوتاه چیز دیگری انتشار نداد. دو سال پس از مرگ، کتاب دومش، تحقیقات فلسفی^۱، در ۱۹۵۳ بیرون آمد و در مقامی قرار گرفت که هیچ کتاب فلسفی دیگری در جهان انگلیسی زبان بعد از جنگ دوم از لحاظ نفوذ و تأثیر تا کنون به آن پایه نرسیده است.

پس در اینجا به این پدیده شایان توجه برمی‌خوریم که فیلسوف نابغه‌ای در دو مرحله مختلف در زندگی، دو فلسفه متباین بوجود می‌آورد که هر کدام افراد يك نسل کامل را تحت تأثیر قرار می‌دهد. این دو فلسفه با وجود مابینت، بعضی ویژگیهای اساسی مشترك نیز دارند. هر دو اهمیت زبان را در اندیشه و زندگی آدمی کانون توجه قرار می‌دهند و در هر دو، محور دلمشغولیها مرزبندی بین کاربرد درست و نادرست الفاظ است یا، به قول کسی، کشیدن خطی که از آن به بعد، سخن بامعنا بیپایان می‌رسد و سخن بی‌معنا یا مهمل آغاز می‌شود. برای خود من، ده ساله ویتگنشتاین همچنان کتابی خواندنی و مفتون کننده است، هر چند باید

تصدیق کرد که نوشته‌ای که او را از زمان مرگش به چهره‌ای فرهنگی در سطح بین‌المللی بدل کرده‌است، و امروز بسیاری از حوزه‌ها را حتی بیرون از فلسفه تحت تأثیر قرار داده، تحقیقات فلسفی است.

از جان سرل^۱، استاد فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا در برکلی، دعوت کرده‌ام که برای بحث با من درباره کارهای ویتگنشتاین در اینجا حضور داشته باشد.

بحث

مگی : از آنجا که ویتگنشتاین شخصاً فلسفه اولیه‌اش را رد کرده و نامعتبر دانسته‌است و، به‌هر تقدیر، امروز فلسفه بعدی او بمراتب بیشتر دارای نفوذ و تأثیر است، به‌نظر من لازم نیست وقت زیادی صرف کارهای اولیه‌اش بکنیم. تصور می‌کنید آنچه واقعاً دانستنش درباره‌ی دوره اول ویتگنشتاین برای ما لازم است، چیست؟

سرل : به‌عقیده من، کلید فهم (ساله، نظریه تصویری معناست). ویتگنشتاین معتقد بود که برای اینکه زبان، واقعیت را نمایش بدهد و جمله‌ها نماینده اوضاع واقعی باشند، باید چیزی بین جمله و وضع واقعی، مشترک باشد. چون وضع واقعی و جمله‌ای که نماینده آن وضع است باید ساخت مشترکی داشته باشند، به این تعبیر می‌شود گفت که جمله مانند تصویری از فلان امر ممکن‌الوقوع است. همان‌طور که در ازای اجزا و عناصر یک تصویر، اشیایی در جهان خارج هست، و همچنین در ازای ترتیب خاص موجود بین اجزا و عناصر تصویر ممکن است ترتیبی به‌همان شکل در دنیا وجود داشته باشد، جمله‌ها هم شامل اسمهایی هستند که این اسمها مابازا یا همتایی در خارج دارند. همتای ترتیب اسمها در جمله، فلان ترتیب ممکن اشیاء در جهان خارج است.

این فکر که جمله در حقیقت تصویری به‌هیأت مبدل است، نوعی اهرم مابعدالطبیعی نیرومند به‌دست ویتگنشتاین می‌دهد و او را قادر می‌کند که از روی ساخت زبان به ساخت واقعیت پی ببرد، چرا که ساخت زبان را بایست ساخت واقعیت تعیین کند. جملات محال است معنایی

داشته باشند مگر آنکه زبان مانند آینه تصویر واقعیت را به نحوی از انجا منعکس کند.

مگی : پس نکته حساس این است که می توانیم درباره واقعیت سخن بگوییم هم به این دلیل که هر اسم مدلولی دارد و هم به این جهت که هر جمله چیزی را تصویر می کند. برای اینکه سخن آینه جهان باشد، کافی نیست که فقط الفاظ نماینده اشیاء باشند. برای اینکه بتوانیم چگونگی چیزها را بیان کنیم، باید همچنین الفاظ را به نسبت خاصی پهلوی هم بگذاریم که تصویری باشد از نسبتی که اشیاء در دنیا با هم دارند. پس کلید حقیقی امکان پذیر شدن سخن بامعنا درباره جهان در قالب الفاظ، این است که هر یک از دو ساخت، آینه ساخت دیگر باشد. اما از جهت معکوس هم می شود به این حقیقت نگاه کرد. چون می دانیم که برای اینکه سخن بامعنا امکان پذیر شود، ساخت زبان باید آینه ساخت دنیا باشد، و همچنین می دانیم که سخن بامعنا امکان پذیر است، بنا بر این در موقعیتی هستیم که می توانیم به وسیله تحلیل ساخت زبان، ساخت جهان را کشف کنیم.

سرل : درست است. به ازای هر جمله بامعنا، امر واقع ممکن وجود دارد و به ازای هر جمله صادق، امر واقع بالفعلی هست. بنا بر این، از روی جمله ها می توانیم به ساخت واقعیت پی ببریم - صرف نظر از صدق یا کذب جمله - زیرا بامعنا بودن جمله خود بخود ایجاب می کند که وضع واقعی ممکن در دنیا در ازای آن وجود داشته باشد.

اما چیزی که باید تأکید کرد این است که ویتگنشتاین درباره ویژگی های سطحی جملات در زبان عادی حرف نمی زند. منظور او ساخت قابل دیدن یا شنیدن جمله هایی نیست که من و شما الآن در مکالمه با هم بکار می بریم. به نظر او، این ویژگی های سطحی و قابل دیدن یا شنیدن جملات زبان عادی، در حقیقت ساخت منطقی و زیربنایی جمله ها را پنهان می کنند. اما اگر جمله های عادی را بگیریم و برای اینکه ببینیم چه معنایی دارند مورد تحلیل منطقی قرار بدهیم، آن وقت می توانیم به شالوده ای برسیم مقوم ساخت های اساسی و بامعنایی که زیر جمله های عادی پنهان بوده اند. می توانیم، به قول خود او، به «جمله های ابتدایی» برسیم. رابطه تصویری بین ساخت جمله و ساخت واقعیت را در این

جمله‌های ابتدایی پیدا خواهیم کرد.

فکری که ویتگنشتاین از فرگه به ارث برده بود این بود که واحد بنیادی معنا، واژه نیست، جمله است. واژه فقط بنا به سیاق جمله کارکرد و معنا پیدا می‌کند. و چنانکه خودتان هم پیشتر اشاره کردید، جمله به این جهت می‌تواند ساخت امور واقعی دنیا را تصویر کند که پیوستگی زنجیروار واژه‌ها در جمله هم خودش یکی از امور واقع است.

مگی: تصور نمی‌کنم کسی در فهم این معنا به هیچ مشکل فوری بر بخورد که وقتی فلان امر واقع وجود دارد، چگونه جمله ممکن است مانند آینه آن را منعکس کند. و لسی وقتی من به این حکم می‌کنم که فلان امر واقع وجود ندارد، چه می‌شود؟ اگر بگویم «گره‌ای روی قالیچه نشسته»، بسیار خوب، مردم می‌بینند که این جمله احیاناً وضع واقعی موجود (یا ممکن) را تصویر می‌کند. اما آمدیم و گفتم «هیچ گره‌ای روی قالیچه نشسته»؛ آن وقت چه شود؟ همه معنای این جمله را می‌دانیم؛ اما کدام وضع واقعی را این جمله تصویر می‌کند؟ فراموش نکنید که می‌گویم تصویر می‌کند. تصویر واقعی نبودن گره‌ای روی قالیچه چگونه چیزی است؟ آیا با تصویر نبودن يك سگ فرق دارد؟

سرل: ویتگنشتاین بر این نظر بود که واژه‌هایی مانند «نه^۱» و «و» و «یا» و «اگر» که به ثابتهای منطقی^۲ معروفند، در واقع جزئی از نسبت تصویری نیستند. می‌گوید: «اندیشه بنیادی من این است که ثابتهای منطقی نماینده [چیزی] نیستند^۳». او معتقد بود که این الفاظ منطقی صرفاً وسایلی برای ریشه کردن تصاویرند، نه فی‌نفسه بخشی از هیچگونه تصویر. اگر درست فکر کنید، می‌بینید این حرف چندان دور از واقعیت نیست. مثلاً، در برکلی، روبروی منزل من آن طرف خیابان، پارک کوچکی است که در آن علامتی با تصویر يك سگ که خط سرخی روی آن

۱. not. منظور علامت سلب به‌طور کلی است: یعنی هم در جمله‌ای مانند «نه او رفت، نه من» و هم بر سر افعال: «نبودن»، «رفت» و جز اینها.
(مترجم)

2. logical constants

۳. یا به‌طور تحت‌اللفظ: «... نمی‌نمایانند». (مترجم)

کشیده‌اند نصب شده‌است. همه ما بدون هیچ زحمتی، چیزی از آن خط سرخ می‌فهمیم غیر از آنچه از تصویر سگ دستگیرمان می‌شود. می‌دانیم که غرض، تصویر کردن سگهایی که خط سرخی رویشان کشیده شده نیست، بلکه خط نشانه نفی است. کل آن تابلو به این معناست که «سگ، نه» [یا «ورود سگ ممنوع»]، و در حقیقت نوعی تصویر به سبک ویتگنشتاین است، دست کم به این مفهوم که نماد «نه» گرچه در تصویر برای این بکاررفته که عملی انجام بدهد، خودش بخشی از تصویر نیست.

مگی: بنا بر این، صورت‌بندی اول مسأله را می‌توانیم به این نحو گسترش بدهیم که بگوییم ویتگنشتاین در جوانی بر این نظر بود که سخن با معنا درباره دنیا را می‌شود به احکام یا قضایایی ابتدایی تجزیه کرد که اوضاع ممکن‌الوقوع را تصویر می‌کنند، و این احکام ابتدایی به وسیله ثابتهای منطقی که خودشان تصویرگر نیستند به هم پیوند داده می‌شوند، یا به عنوان اینکه حکم به امکانهایی می‌کنند مسلم گرفته می‌شوند، یا در برابر یکدیگر برای خبردادن از شقوق مختلف قرار می‌گیرند، یا نفی و رفع می‌شوند، یا هر چیز دیگر.

سرل: بله، درست است.

مگی: در مقدمه این بحث گفتیم که ویتگنشتاین همواره نگران مرزبندی بین حرفهای بامعنا و بی‌معنا بود. بفرمایید که چطور او در فلسفه اولیه‌اش این خط مرزی را تعیین کرد.

سرل: ویتگنشتاین در فلسفه اولیه‌اش، یعنی در ساله، بر این نظر بود که تنها زبانی که به مفهوم دقیق معنایی از آن حاصل می‌شود، زبان واقعگویی است.^۱ ولی او، بر خلاف پوزیتیویستهای منطقی، از رسیدن به این نتیجه دلشاد نبود و فکر نمی‌کرد آنچنان ثمره گرانبهایی بدست آورده‌است. بعکس، معتقد بود که تالی قضیه این شده که امور براستی مهم در زندگی قابل گفتن و اظهار نیستند. فکر می‌کرد که مثلاً اخلاق و دین و زیباشناسی همه در قلمرو امور ناگفتنی قرار می‌گیرند، کما اینکه جایی در ساله می‌گوید که بخش براستی مهم کتاب حذف شده است،

۱. یا زبانی است که حکم به امور واقع می‌کند. (مترجم)

یعنی همان بخشی که اثری از آن در کتاب نیست. مطابق شرحی که در دهساله راجع به معنا آمده است، بین زبان با معنا یا واقعگو و بخشهای دیگر زبان که برای خبردادن از امور واقع موجود یا ممکن در دنیا مورد استفاده قرار نمی گیرند و، بنا بر این، به مفهوم دقیق بی معنا یا مهماند، مرز محکمی وجود دارد. در این بخشهای زبان تلاش بر این است که چیزی در باره مسائل مهم زندگی گفته شود، اما این تلاش به جایی نمی رسد چون آنچه سعی در گفتنش می شود ناگفتنی است.

مگی: این رأی منطبق با نظر معمول مردم عادی غیر فیلسوف است که معتقدند اخلاق و دین و هنر در زندگی قدر و اهمیت اساسی دارند، ولی زبان یکسره قاصر از بیان این است که این امور چه چیز را می رسانند یا راجع به چه هستند یا حتی چیستند.

سرل: اینگونه امور جنبه بنیادی دارند، اما دست کم مطابق نظریه ای که در دهساله در باره معنا مطرح شده، هرگونه تلاش ما برای بحث راجع به آنها بی معناست. مسأله فقط این نیست که نمی توانیم حق اینگونه مطالب را ادا کنیم؛ مسأله این است که اساساً کوشش ما برای اینکه حقشان را ادا کنیم بی معناست و هیچ چیزی نمی توانیم در این زمینه ها بگوییم که معنایی داشته باشد.

مگی: فرمودید که کلید فهم آرای اولیه ویتگنشتاین، نظریه تصویری معناست. بفرمایید که عقاید بعدی او از چه جهت با این نظریه مغایرت دارد؟

سرل: با وجود پیچیدگی آرای ویتگنشتاین، در واقع جواب ساده ای به این سؤال وجود دارد. ویتگنشتاین در آثار بعدی، نظریه تصویری معنا را رها کرد و تصور کاربردی یا ابزاری معنا را به جای آن آورد. پیشنهاد او این است که واژه ها را ابزار و جملات را وسایل تلقی کنیم. برای اینکه تصور درستی از زبان بدست بیاوریم، کافی است به کارکرد آن در زندگی واقعی نگاه کنیم و ببینیم مردم با زبان چه می کنند. می گوید: «در طبقه وسیعی از موارد - هر چند نه در همگی - که از واژه 'معنا'»

استفاده می‌کنیم، می‌توانیم آن را چنین تعریف کنیم: معنای هر واژه عبارت از کاربرد آن در زبان است.»

نظریه قدیم او به این نتیجه می‌انجامید که ساخت جهان واقعی، ساخت زبان را تعیین می‌کند. ولی در آثار بعدی او قضیه، به تعبیری، برعکس است. در تحقیقات فلسفی، ساخت زبان ماست که چگونگی تفکرمان را در باره جهان واقعی تعیین می‌کند؛ تعیین می‌کند آنچه را ما یک شیء یا دو شیء یا همان شیء به حساب می‌آوریم؛ تعیین می‌کند که چه چیزی را اصلاً شیء محسوب نمی‌کنیم. ممکن نیست بتوانیم راجع به جهان بحث کنیم و حتی درباره آن بیندیشیم مستقل از دستگاهی از مفاهیم که باید به این منظور بکار ببریم. این دستگاه را البته زبان فراهم می‌آورد.

این امر، تصویری بکلی متفاوت از نقش زبان در زندگی به ویتگنشتاین می‌دهد. در آثار اولیه‌اش، یگانه سخن برآستی بامعنا، زبان واقعگویی است. ولی در آثار بعدی، معلوم می‌شود زبان واقعگویی تنها یکی از انواع سخن در میان بسیاری انواع دیگر است؛ فقط یکی از انواع «بازی زبانی» است در میان تعداد نامحدودی از سایر انواع بازیهای زبانی. در آثار بعدی، ویتگنشتاین در نتیجه تأکید بر کاربرد زبان، اتصالاً می‌خواهد توجه ما را به تعدد و تنوعی که در کاربرد زبان پیدامی‌شود جلب کند.

مغی: نکته بسیار چشمگیر، تغییری است که در آن تشبیه کلیدی بوجود آمده است: اول زبان به تصویر تشبیه شد و بعد به ابزار. تصویر به حکم ماهیتی که دارد وضع خاصی را نمایش می‌دهد، در حالی که ابزار ماهیتاً ممکن است برای کارهای مختلف بکار برود. این تفاوت اهمیت بزرگی از نظر ویتگنشتاین داشت، این طور نیست؟

سرل: چرا، همین طور است. ویتگنشتاین همیشه در تحقیقات فلسفی تأکید می‌کند که زبان به طور نامحدود گسترش‌پذیر است، و هیچ ماهیت یگانه‌ای نیست که تمامی کاربردهای زبان را به هم پیوستگی بدهد. هیچ ویژگی یگانه‌ای نیست که در سرتاسر زبان موجود باشد و مقوم ماهیت

آن بشود. حتی در مورد هیچ واژه خاصی لازم نیست ماهیت خاصی مقوم تعریف آن وجود داشته باشد. او بسیاری از واژه‌ها را فقط دارای قسمی «شباهت خانوادگی»^۱ از جهت کاربردهای مختلفشان می‌داند. مثالی که می‌زند کلمه «بازی»^۲ است و می‌پرسد آیا چیزی هست که بین همه بازیها مشترك باشد؟ در اینجا هم باز مانند همیشه آنچه بر آن تأکید می‌کند این است که: فکر نکنید بازیها همه باید در چیز واحدی شريك باشند؛ نگاه کنید و ببیند چه می‌توانید پیدا کنید. بعد می‌گوید اگر انواع بیشمار بازیها را در نظر بگیرید - بازیهایی که روی نطع بازی می‌شود [مثل شطرنج و نرد]، بازیهای المپیک، بازیهای قمار، بازیهای با توپ و جز اینها - می‌بینید هیچ ماهیت واحدی برای بازی وجود ندارد و هیچ چیزی بتهایی نیست که بین همه بازیها مشترك باشد؛ فقط يك سلسله شباهتهای متداخل وجود دارد. او اسم این پدیده را «شباهت خانوادگی» می‌گذارد.

مگی: چیزی که همه جا در ویتگنشتاین بسیار اهمیت دارد همین نکته است که: «هیچ چیز را مسلم نگیرید؛ فکر کنید.» همان مثالی را که زدید در نظر می‌گیریم. اولین واکنش ما این است که بگوییم: «مطلب واضح است؛ همه بازیها نوعی تفریحند.» ولی بعد به این فکر می‌افتیم که فوتبال امریکایی که بازیکنان در آن به خاطر پولهای کلان جراحات دلخراش برمی‌دارند، تفریح نیست. این هم که بگویید «ولسی برای تماشاگران تفریح است» بی‌فایده است، چون بیشتر بازیهای دنیا اصلاً تماشاگر ندارد. تازه، آیا اگر فوتبال امریکایی بدون حضور تماشاگر بازی می‌شد، بازی به حساب نمی‌آمد؟ ممکن است بگویید: «خوب، ولی در همه بازیها رقابت هست.» اما این هم درست نیست، زیرا بازیهایی هست، مثل فال ورق، که فقط يك نفر بازی می‌کند. بعد ممکن است بگویید: «به هر حال، هر بازی فعالیتی برای اوقات فراغت و انصراف خاطر از کار است.» ولی این هم حقیقت ندارد، چون هزاران آدم حرفه‌ای هستند که همه برای امرار معاش بازی می‌کنند. و همین‌طور الی آخر. روش ویتگنشتاین نیازمند این است که شخص با دقت تمام هر مثالی را که به فکرش رسید زیر و رو کند. این کار

گرچه ذاتاً کاری تفصیلی و محتاج رسیدگی به جزئیات است، به‌قوه تخیل و قدرت در نظر گرفتن امور غیر واضح هم نیاز دارد. ویتگنشتاین خودش آنچنان هوش و ابتکاری در انتخاب مثالها نشان داده که بسیاری از آنها کاملاً در فلسفه رایج شده‌است. تحلیل مفصل مفهوم «بازی» - که متأسفانه در این بحث وقت کافی برای آن نیست - نشان خواهد داد (و شاید از این جهت اسباب تعجب بشود) که هیچ چیزی بتنهایی نیست که همه بازیها در آن شریک باشند و اذ حیث داشتن این وجه مشترك، باذی محسوب شوند. البته از لحاظ بعضی ویژگیها، بین بازیها و بسیاری از فعالیت‌های دیگر انسان مشتركاتی وجود دارد - مثلاً در اینکه هر بازی را نوعاً باید کسی به‌ما یاد بدهد و نوعاً قواعدی بر بازیها حاکم است - ولی برای اینکه چیزی بازی محسوب شود، اینگونه ویژگیها کافی نیست. پس هیچ چیز بتنهایی نیست که واژه «بازی» دال بر آن باشد.

سرل : درست است. البته ممکن است چنین بنماید که تنها کاری که ویتگنشتاین می‌کند یادآوری بعضی نکات بدیهی به‌ماست و حرف‌هایی که می‌زند همه از مقوله احکام عقل سلیم و شعور عادی است. و تا اندازه‌ای هم این فکر درست است. ولی مهم است به‌یاد داشته باشیم که او همچنین بر ضد سنت فلسفی بسیار نیرومندی مبارزه می‌کند. بر ضد سنتی مبارزه می‌کند که ریشه‌هایش به افلاطون و ارسطو می‌رسد. اولاً با نظریه اولیه خودش می‌جنگد مبنی بر اینکه الفاظ چون نماینده اشیاءند کسب معنا می‌کنند؛ ثانیاً با سنتی قدیمتر می‌جنگد مشعر بر اینکه الفاظ به‌دلیل تداعی یا پیوندی که در ذهن با تصورات دارند معنا پیدامی‌کنند؛ و ثالثاً با سنتی می‌جنگد که، مطابق آن، برای اینکه لفظ معنا پیدا کند، باید ماهیتی وجود داشته باشد که لفظ مبین آن باشد. به‌موجب این نظر، تنها شرط اینکه بتوانیم اسم انبوهی از امور مختلف را «بازی» بگذاریم این است که ویژگی ذاتی معینی بین همه آنها مشترك باشد. بنا بر این، اهمیت سخنانی که ویتگنشتاین در باره زبان می‌گوید ناشی از تعرض بنیادی او به این سنت فلسفی است.

مگی : چند لحظه پیش فرمودید که ویتگنشتاین اصطلاح «شبهات خانوادگی» را در مورد بازیها بکار می‌برد. چون او این اصطلاح را در

مورد معنای همه مفهوما بکار می‌برد و می‌خواهد به این وسیله تصور معنا را فی حد ذاته باز و روشن کند، ارزش دارد که قدری در آن تأمل کنیم. معمولاً وقتی که می‌گوییم بین افراد خانواده معینی شباهت چشمگیر وجود دارد، مقصودمان هیچ ویژگی واحدی نیست که بین همه مشترك باشد - مانند اینکه چانه یا بینی همه هم‌شکل باشد - هر چند البته گاهی خانواده‌ای پیدامی‌شود که چنین چیزی در آن صادق است؛ بیشتر اوقات غرضمان این است که هر يك از افراد خانواده بنظر می‌رسد مجموعه متفاوتی از ویژگیها را از خزانه مشتركی دست چین کرده باشد، به نحوی که بعضی وجوه همانندی، به قول شما، با هم تداخل می‌کنند.

ویتگنشتاین می‌گویند در مورد معنایی واژه‌ها هم همین طور است. معنای هر واژه سر جمع کاربردهای ممکن آن است؛ اما لازم نیست هیچ چیز واحدی منحصرأ مرتبط به آن لفظ خاص و در عین حال مشترك بین تمامی کاربردهای ممکن آن باشد. کاربردهای مختلف لفظ، به احتمال به مراتب قویتر، صرفاً قسمی شباهت خانوادگی بروز می‌دهند.

سرل: درست است، اما دو نکته دیگر را هم باید در نظر داشت. اول اینکه ویتگنشتاین نمی‌گوید این الفاظ ایهام دارند. نمی‌گوید واژه «بازی» معنایی مختلف دارد [بسا مشترك لفظی است] به همان مفهوم که مثلاً واژه «کف» ممکن است هم به معنای کف اتاق باشد و هم به معنای کف صابون^۱. مقصود او این است که صلابت معنای لفظ «بازی» نه ناشی از وجود ماهیتی واحد، بلکه منبعت از شباهت خانوادگی میان موارد مختلف استعمال آن است. دوم اینکه او نمی‌گوید همه واژه‌ها در همه زبانها این طورند. الفاظی وجود دارند با تعاریف دقیق. ولی، به نظر او، حائز نهایت اهمیت است که فلاسفه به شیوع پدیده شباهت خانوادگی توجه کنند، چون بسیاری از الفاظی که در فلسفه اسباب دردسر می‌شوند از این قسمند. مثلاً در اخلاق و زیباشناسی به واژه‌هایی نگاه می‌کنیم مانند «خوب» یا «زیبا» و به این فکر می‌افتیم که حتماً ویژگی ذاتی هست که چنین لفظی نشانه آن است و حتماً ماهیت خوبی یا ماهیت زیبایی وجود

۱. این مثال را تغییر دادیم تا به فارسی قابل ترجمه باشد. (مترجم)

دارد. چیزی که ویتگنشتاین بر آن اصرار دارد این است که، بعکس، اگر به کاربرد واقعی این الفاظ نگاه کنیم، می‌بینیم فقط بعضی شباهتهای خانوادگی متداخل در کاربردشان موجود است.

مگی : او چیزی نظیر این نه فقط در مورد الفاظ، بلکه در مورد وجوه مختلف گفتار هم می‌گوید. ما از زبان برای مقاصد بیشمار استفاده می‌کنیم و، برای مقاصد مختلف، به وجوه مختلف آن را بکار می‌بریم. اگر من و شما راجع به فلسفه گفت و گویی داشته باشیم، از زبان به شیوه‌ای استفاده می‌کنیم غیر از وقتی که در باره سیاست بحث می‌کنیم یا هنگامی که در خصوص فیلمی که دیشب دیده‌ایم حرف می‌زنیم. از این گذشته، صحبت موسیقی هست، صحبت علمی هست، صحبت دینی هست و همه گونه صحبت‌های دیگر از اقسام مختلف. در هر يك از اینها، زبان به شیوه دیگری بکار می‌رود. بنا بر این، ویتگنشتاین اضافه می‌کند که: «اگر حقیقتاً می‌خواهید معنای واژه‌ای را بفهمید، دنبال تعریفی که در فرهنگ لغات آمده نروید؛ ببینید چگونه عملاً از آن واژه در زمینه خاصی از گفتار که فعلاً مورد نظر است استفاده می‌شود.» عنوان کتاب تحقیقات فلسفی عمدتاً بر چنین کاری دلالت می‌کند: یعنی پژوهشی خاص و مشخص در کاربرد واقعی واژه یا مفهومی واقعی در موقعیتی واقعی.

سرل : دقیقاً. یکی از شعارهای همیشگی ویتگنشتاین این بود که: «دنبال معنا نروید، دنبال کاربرد بروید.» و در اینجا او تعبیر مجازی دیگری را که یکی از معدود مصطلحات فنی اوست، یعنی مفهوم «بازی زبانی» را وارد بحث می‌کند. منظور او این است که سخن گفتن به فلان زبان و استعمال الفاظ را به قیاس با بازیها در نظر بگیریم. وصف جامع قیاس این است که هم استعمال الفاظ فعالیتی انسانی است و هم شرکت در بازیها. هر کدام کاری است که می‌کنیم. به نظر ویتگنشتاین، بین استعمال الفاظ و شرکت در بازیها چند ویژگی مشترک هست که استفاده از تعبیر مجازی «بازی زبانی» را توجیه می‌کند. اول اینکه هر دو تابع نظمند و نوعاً قواعدی بر آنها حاکم است. (البته مفهوم «قاعده» نزد ویتگنشتاین

مفهومی احتمالی است، چنانکه بزودی خواهیم دید). دیگر اینکه نمی‌شود سرسری با زبان برخورد کنیم. همان‌طور که در هیچ یک از بازیها نمی‌توانیم سرسری هرکاری که دلمان خواست بکنیم، در زبان هم نباید این‌طور فکر کنیم. اما در عین حال، مقدار زیادی هم آزادی عمل هست و محل برای تعبیر و تفسیر وجود دارد؛ همه چیز به‌موجب قاعده تعیین نمی‌شود.

همینکه این فکر را از سر بدر کردیم که مسأله معنا مسأله وجودی ذهنی است که با درون‌نگری مکشوف می‌شود، یا این تصور را کنار گذاشتیم که مسأله معنا مسأله این است که الفاظ نماینده اشیاء در جهانند - به عبارت دیگر، همینکه به شباهت بین استعمال الفاظ و کاربرد مهرها در بازیهای از قبیل شطرنج توجه کردیم - آن وقت می‌بینیم که معنای هر لفظ را تماماً کاربرد آن به ما می‌دهد. به همان وجه که نقش «شاه» در شطرنج جامع تمامی «معنای» آن است، همان‌طور نقش الفاظ - از جمله الفاظ گیج‌کننده‌ای در فلسفه مانند «خوب» و «راست» و «زیبا» و «دادگر» - در بازیهای زبانی که با آنها صورت می‌گیرد جامع تمامی معنای آنهاست.

اما جنبه دیگری هم در این قیاس هست که باعث تشویش خاطر بسیاری از فلاسفه سنت‌پیشه می‌شود. ویتگنشتاین سخت اصرار دارد که به هیچ وجه نباید در پی بنیادهای زبان باشیم، همان‌طور که نباید به جستجوی بنیادهای بازیهای از قبیل فوتبال و بسکتبال برویم. هر کدام از این فعالیتها، فعالیتی انسانی است و باید سر پای خودش بایستد. ممکن است در بازی زبانی گفتار اخلاقی یا هنری یا واقعگویی شرکت کنیم، یا در بازی زبانی دیگری با لفظ «علت»، یا در بازی زبانی دیگری تعیین نسبتهای مکانی یا زمانی. یکی از اشتباهاتی که معمولاً گریبانگیر فلاسفه می‌شود این است که فکر می‌کنند برای هر بازی زبانی باید بنیاد یا توجیهی فرائس از تجربه وجود داشته باشد. ویتگنشتاین مصرانه می‌گوید که هر کدام از اینها را صرفاً باید نوعی رفتار انسانی تلقی کنیم و همه جا مرتبط با سایر رفتارهایمان بدانیم. اگر تصور می‌کنیم که جز بازیهای زبانی فعلی ما، بازی زبانی دیگری ممکن نیست، بهتر است به یاد بیاوریم که اگر غیر از این بودیم که هستیم، یا دنیا غیر از این بود

که هست، امکان داشت الفاظ را طور دیگری بکار ببریم. اما به هر حال کار ما این نیست که بنیاد یا توجیهی فراتر از تجربه برای بازیهای زبانی فعلی پیدا کنیم. تنها چیزی که می شود بگوییم این است که: « این بازی زبانی فعلاً صورت می گیرد و به این نحو صورت می گیرد. »

مگی : چیزی که من باید بگویم این است که ویتگنشتاین با چسبیدن به این اصطلاح « بازی زبانی » فاجعه ببار آورده است، زیرا این شبهه به ذهن القا می شود که کاری که او کرده یا حرفی که زده، سبک و از سر هوا و هوس بوده است. وانگهی، پیشداوری ضد فلسفی کاملاً مشخصی از این راه تقویت می شود که بسیار در بیرون از این رشته شایع است و آن اینکه فلسفه چیزی جز بازی با الفاظ نیست؛ چیزی جز نوعی بازی نیست، و فلاسفه مردمی هستند که فقط به طور سطحی با زبان سر و کار دارند. بسیار دیده ام که کسانی با نتیجه گیری غلط از اینکه معنای اصطلاح « بازی زبانی » چیست، از این اصطلاح برای کوبیدن و تحقیر فلسفه استفاده کرده اند. لاقلاً زمانی در گذشته، این کار به هیچ وجه در دانشگاهها نامعمول نبود، در حالی که ویتگنشتاین ابداً در صدد بیان این معنا نبود که وقتی ما حرف می زنیم، صرفاً به قسمی بازی مشغولیم. کاری که او کرده این بوده که بعضی ویژگیهای ساختاری را که نوعاً در بیشتر بازیها هست با بعضی ویژگیهای ساختاری که نوعاً در اغلب تعبیرات لفظی وجود دارد، به طور متین و جدی مقایسه کرده و یکی را از دیگری قیاس گرفته است.

سرل : درست است. اجازه بدهید دوباره بر دلایل این قیاس تأکید کنم. اول از همه اینکه بازی کردن قسمی فعالیت انسانی اجتماعی است؛ چیزی متعالی نیست که فقط در ذهن ما جریان پیدا کند و فقط عبارت از مجموعه ای از نسبتهای منطقی مجرد باشد. بازی نوعاً کیفیت اجتماعی دارد و قواعدی بر آن حاکم است. به عقیده من، هدف ویتگنشتاین از قیاس بین استعمال الفاظ و شرکت در بازیها، روشن کردن همین دو ویژگی بوده است. نکته اساسی در این قیاس تأکید بر این است که باید به زبان در عمل نگاه کنیم و سخن گفتن به آن را بخشی از گونه ای رفتار مداوم و معمولی و اجتماعی و تابع قواعد بدانیم.

تا اینجا تصور نمی‌کنم دست کم از نظر ما جایی برای مناقشه وجود داشته باشد. اما این امر همچنین دارای جنبه‌ای ریشه‌ای است که از قیاس زبان با بازی فراتر می‌رود. ویتگنشتاین می‌خواهد تأکید کند که هیچ نقطه‌ای بیرون از بازیهای زبانی نیست که بتوانیم عقب بایستیم و از آنجا نسبت بین زبان و واقعیت را ارزیابی کنیم. به نظر او، برای ما مقدور نیست که از زبان بیرون برویم و از خارج به رابطه زبان و واقعیت نگاه کنیم و ببینیم آیا زبان به حد کافی نماینده واقعیت هست یا نیست. به اصطلاح، هیچ نقطه غیر زبانی مانند آنچه ارشمیدس در جستجویش بود وجود ندارد که از آنجا بتوانیم توفیق یا شکست زبان را در نمایاندن جهان واقعی یا تمثیل دادن به آن ارزیابی کنیم. ما همیشه در درون فلان یا بهمان بازی زبانی عمل می‌کنیم. پس ارزیابی کفایت بازیهای زبانی از فراز تجربه مقدور نیست، چون نقطه غیر زبانی و برتر از تجربه‌ای وجود ندارد که از آنجا بشود به اینگونه ارزیابی دست زد.

مگی: ولی آیا فکر نمی‌کنید نتیجه‌ای که بر این عقیده مترتب می‌شود این است که ما هیچ تماس حقیقی با «جهان واقعی» نداریم؟ اگر چنین است، بین این عقاید و فلسفه اولیه ویتگنشتاین گسستگی بنیادی بوجود می‌آید. در فلسفه اولیه او، ابدآشکی در باره وجود مستقل واقعیت وجود نداشت؛ ما همه در دنیای امور واقع زندگی می‌کردیم و وظیفه زبان تصویر کردن آن امور واقع بود. در نتیجه، محور فلسفه اولیه ویتگنشتاین، نسبت بین زبان و واقعیت بود: این بود که زبان چگونه واقعیت را تصویر می‌کند و اینکه چه چیز ممکن است و چه چیز ممکن نیست به این نحو تصویر شود. ولی حالا شما ظاهراً می‌فرمایید که، مطابق فلسفه بعدی او، هرگز نمی‌توانیم بین زبان و آنچه زبان نیست هیچ گونه مقایسه کنیم، زیرا هیچگاه نمی‌توانیم جایی بایستیم که در زبان جاگیر نشده و، با اصطلاح، در درون زبان نیست. تمام بناهای مفهومی ما - یعنی برداشتهایمان از جهان روزانه و علوم و هنرها و دین و هر چیز دیگر - به دست خودمان در چارچوب زبان بنا می‌شود و هرگز قادر به خروج از آن چارچوب نیستیم. بنا بر این استدلال، یا هیچ گونه واقعیت خارجی وجود ندارد، یا اگر دارد، چیزی نیست که هرگز بتوانیم شناخت مستقلی از آن

پیدا کنیم یا تماسی با آن داشته باشیم. آیا منظور ویتگنشتاین بعدی برآستی این بوده است؟

سرل: نه، و به نظر من، سوء فهم عقاید ویتگنشتاین معمولاً به همین نحو که شما موضع او را بیان کردید صورت می گیرد. بسیاری از مردم فکر می کنند که چنین نظری مسلماً به نوعی ایده آلیسم [یا اصالت تصور] و شاید به قسمی ایده آلیسم زبانی و لغوی می انجامد؛ به این رأی می انجامد که غیر از الفاظ، چیز دیگری وجود ندارد. ولی موضع ویتگنشتاین ابداً این نیست. ویتگنشتاین منکر وجود بعضی بازیهای زبانی نیست که ما در آنها راجع به اشیاء واقعی در جهان واقعی صحبت می کنیم. مثلاً ممکن است راجع به این میز یا این کاناپه ای که رویش نشسته ایم یا الکترونهايي که در اتمهای هیدروژن روی مدارها دور می زنند صحبت کنیم. ویتگنشتاین انکار نمی کند که این واژه ها واقعاً به اشیاء دلالت می کنند. یکی از هدفهای ما از استعمال الفاظ، درست همین است که چنین کاری نکنند: یعنی می خواهیم به اشیاء در دنیا دلالت کنند. منتها ویتگنشتاین می گوید که وقتی به اشیاء عطف می کنیم [یا راجع به آنها سخن می گوئیم]، در محدوده يك بازی زبانی عمل می کنیم، و مفهوم ما از «جهان» و اینکه چگونه جهان را بخش بندی می کنیم از پیش مقید به ساخت زبان ماست.

اما کسی که خیال کند حرف ویتگنشتاین این است که «همه چیز به اعتبار نوعی بازی زبانی، نسبی است»، یا «صدق به اعتبار بازی زبانی، نسبی است»، آخرین نکته ای را که ذکر کردیم بد فهمیده است. کسی که چنین چیزی بگوید فرض را بر این گذاشته که امکان دارد یکسره از زبان بیرون بیاوریم و از خارج به نسبت بین زبان و واقعیت نگاه کنیم و بعد نتیجه بگیریم که «آهان! پس صدق به اعتبار زبان نسبی است». چنین سخنی عیناً مساوی با این خطاست که کسی بگوید: «آهان! پس صدق مطلق است.» در هر دو نظر این خطا وجود دارد که نظرگاهی بیرون از زبان موجود است که از آنجا می توانیم نسبت بین زبان و واقعیت را بررسی کنیم و بعد شرح بدهیم که زبان چگونه واقعیت را می نمایاند. به نظر ویتگنشتاین، ما همیشه - حتی هنگامی که چگونه عملکرد زبان را شرح

می‌دهیم - در درون زبان عمل می‌کنیم. اجازه بدهید این نکته را بسرعت این‌طور بیان کنم: ویتگنشتاین حتی یک لحظه هم منکر وجود واقعیت نیست؛ منکر وجود جهان واقعی یا منکر اینکه بتوانیم مدعیات صادق در باره جهان واقعی مطرح کنیم، نیست. اما آنچه می‌خواهد بر آن تأکید کند این است که چون تعبیراتی از قبیل «جهان واقعی» و «واقعیت» و «صدق» در زبانمان داریم، اینها هم باید فایده و کاربردی همانقدر کوچک و عادی در بازیهای زبانی داشته باشند که الفاظی مانند «میز» و «صندلی» یا «سگ» و «گربه». به نظر ویتگنشتاین، وظیفه ما در مقام فیلسوف این نیست که یله بدهیم و مستغرق در مراقبه ماهیت متعالی واقعیت و صدق بشویم، بلکه باید دست بکار شویم و تشریح کنیم که چگونه فی الواقع تعبیراتی مانند «واقعی» یا «صادق» را بکار می‌بریم.

مگی : اجازه بدهید برای اینکه مطمئن شویم مطلب نزدمان روشن شده، قضیه را به زبانی ساده و ملموس بیان کنیم. سؤال به این نحو طرح می‌شود که آیا بخشی از آنچه ویتگنشتاین می‌گوید این است که برای اینکه من این شیء بخصوص را دست تشخیص بدهم باید پیشاپیش مفهوم «دست» در اختیار من باشد، و برای اینکه آن شیء دیگر را میز تشخیص بدهم باید قبلاً مفهوم «میز» در اختیار من باشد، و بنا بر این واقعیتی که موجود به من نمایان می‌شود عبارت از ساختاری مفهومی است که از پیش باید در اختیار من باشد و بتواند به زبان پیاید؟ آیا مطلب - یا به هر حال بخشی از آن - همین است؟

سرل : بله، این بعضاً درست است؛ اما به عقیده من، نکته مورد نظر ویتگنشتاین حتی از این هم عمیقتر است. اگر به کارهای او از لحاظ تاریخی نگاه کنیم، می‌بینیم خود او هم بخشی از نهضت بزرگتری بوده که در صد سال اخیر بوجود آمده است. یکی از ویژگیهای حیات فکری قرن بیستم نوعاً این بوده که دیگر احساس نمی‌کرده ایم زبان را می‌توانیم از مفروضات بشمریم. زبان برای ما بی‌نهایت مسأله‌ساز بوده است و محور فلسفه شده است. ویتگنشتاین یکی از رهبران بزرگ این نهضت است. از يك جهت، او یقیناً با آنچه شما گفتید موافق می‌بود؛ یعنی به این نکته اذعان می‌کرد که واقعیت همانطور که ما بخش بندیش می‌کنیم بخش بندی



لودويك ويتگنشتاين (۱۸۸۹-۱۹۵۱)

می‌شود، و تنها از درون زبان است که می‌توانیم فکر کنیم چگونه تقسیمش کنیم. ما این شیء را فقط می‌توانیم دست تصور کنیم و آن دیگری را میز، زیرا مفاهیم، یعنی الفاظ، مربوط به آنها را در اختیار داریم. ولی نکته مورد نظر او از این عمیقتر است. به نظر ویتگنشتاین، ممکن نیست جدا از تعبیرهای لفظی، اساساً چیزی به نام فکر کردن وجود داشته باشد یا حتی چیزی به اسم تجربه، لااقل تجربه به معنای یکی از ویژگی‌های عمر ما افراد انسانی، از زمانی که به بزرگسالی می‌رسیم. به عقیده او، فکر کردن چیزی جز عمل کردن با تعبیرات لفظی نیست و، بنا بر این، زبان در همه کنج و کنارهای تفکر - و لذا در سراسر تجربه بشری - رخنه می‌کند.

مگی : شاید آن قسم واقعیت مستقلى که ویتگنشتاین به آن قائل است روشنتر شود اگر نکته‌ای را که هم اکنون گفتید با نکته‌ای که قبلاً تصریحاً یا تلویحاً ذکر می‌کردید - به این معنا که هر بازی زبانی خاص فقط ممکن است از درون درک شود - با هم تلفیق کنیم. پوزیتیویستهای منطقی سبک قدیم، که بشدت از خواندن فلسفه اولیه ویتگنشتاین تحت تأثیر قرار گرفته بودند، هر گفته دینی را به هر شکل شدیداً رد می‌کردند، و اینگونه گفته‌ها را به دلیل اینکه [صحت و سقمشان] قابل تحقیق نیست، به مفهوم حقیقی بی‌معنا می‌دانستند. ویتگنشتاین بعدی [اگر با این مسأله روبرو می‌شد] برخورد دیگری اتخاذ می‌کرد و مسلماً می‌گفت که در هر شکلی از جامعه که اطلاعی از آن در دست است، همیشه گفته‌های دینی وجود داشته و هنوز هم دارد. اگر بخواهیم چنین گفته‌هایی را بفهمیم، باید به دقت توجه کنیم که نمونه‌های واقعی و ملموسشان چگونه در درون شکل‌های معین زندگی عمل می‌کنند. هر وجهی از گفتار یا سخن، منطقی مناسب خودش دارد، و بی‌فایده است که کسی گفته‌های دینی را هم مثل گفته‌های علمی ارزیابی و عیارگیری کند - یعنی همان کاری که پوزیتیویستهای منطقی می‌کردند.

سرل : بله، ولی به نظر من باید در بیان این نکته آخر بسیار احتیاط کنیم. ویتگنشتاین [اگر بود] می‌گفت که کار ما به عنوان فیلسوف، ارزیابی توفیق یا شکست بازی زبانی دینی نیست. از ما جز این ساخته نیست که چگونگی آن بازی را تشریح کنیم. آنچه اهمیت دارد

این است که مواظب باشیم بازی زبانی دینی مثل بازی زبانی علمی بازی نشود. به عقیده او، مضحك است که گفته‌های دینی را گفته‌های علمی درجه دو تلقی کنیم و برداشتمان طوری باشد که گویی گفته دینی نظریه‌ای است که شواهد کافی در تأیید آن نیست. ویتگنشتاین همیشه مصر بر این بود که باید نقشی را که گفته‌های مختلف در زندگانی مردم دارند در نظر بگیریم، زیرا معنای چنین گفته‌ها را جز در آنجا پیدا نخواهیم کرد. او از تصور افراط در روشنفکرمانی در این امور، و از فکر اینکه کسی بخواهد همه چیز را به قسمی طرح نظری مبدل کند، بیزار بود. متنفر بود از اینکه کسی ادعای وجود خداوند را مثل فلان ادعا در فیزیک بررسی کند برای اینکه ببیند آیا با موازین علمی سازگار است یا نه. کاری که او می‌پسندید چیزی بود از قبیل کار کریکت باز بزرگ انگلیسی، دابلیو. جی. گریس^۱، که روزی در جلسه‌ای پرید روی صندلی و فریاد زد: «خدا به کله احتیاج ندارد؛ هر کلمی کله دارد. آنچه خدا می‌خواهد قلب است.» علت اینکه ویتگنشتاین از این کار خوشش آمده بود این بود که فکر می‌کرد برخورد درست با مذهب همین‌طور باید باشد؛ فکر می‌کرد این نمونه‌ای از بازی زبانی در عمل است. از چیزی که نفرت داشت، نوع برخورد مثلاً یکی از همکارانش به نام ای. سی. یوئینگ^۲ در کیمبرج بود که روزی در نشستی فلسفی از «فرضیه وجود خدا» صحبت کرده بود. ویتگنشتاین حاضر نبود قبول کند که مثلاً «جنگ‌های [مذهبی] سی ساله در اروپا صرفاً بر سر قسمی «فرضیه» در گرفته است.

خلاصه مطلب اینکه ویتگنشتاین عقیده داشت برای فهم هر گونه گفتار - اعم از دینی یا هر قسم دیگر - باید نقش آن را در زندگی مردم در نظر بگیرد. معتقد بود خطای نوعی در حیات فکری قرن بیستم این

۱. William Gilbert Grace (۱۸۴۸-۱۹۱۵). ورزشکار معروف انگلیسی

که حرفه‌اش پزشکی بود و در عصر خودش در بازی کریکت سرآمد همه محسوب می‌شد. (مترجم)

۲. A. C. Ewing. استاد فلسفه در کیمبرج که شرحی خواندنی بر نقد عقل محض

کانت نوشته است. (مترجم)

است که عده‌ای می‌خواهند هر گونه تلاش فکری را طوری تلقی کنند که گویی هدف آن تشبیه به علم است، در حالی که علم هم مانند هر چیز دیگر جای خودش را دارد، و خطاست که کسی با موضوعاتی که بوضوح صور مختلف علم و تکنولوژی نیستند به گونه‌ای برخورد کند که گویی این گونه موضوعات کوششهای درجه دومی برای رسیدن به پایه تکنولوژی و علمند.

مگی : با قبول این نکته، من فکر می‌کنم باید اضافه کرد که ویتگنشتاین به هیچ وجه حاضر به پیش گرفتن یک برخورد «هر چه شد، شد» نبوده‌است. او فکر نمی‌کرد که می‌توانیم هر طور که دلمان خواست از زبان استفاده کنیم و بعد مدعی شویم که معنا یا ارزش گفته‌هایمان مساوی گفته‌های دیگران است. بعکس، معتقد بود که باید نهایت توجه را به نحوه کاربردمان از زبان داشته باشیم. یکی از دلایل این عقیده این بود که او فکر می‌کرد معضلات یا سرگشتگیهای فلسفی غالباً از سوء استعمال الفاظ ناشی می‌شوند، و خصوصاً هنگامی پیش می‌آیند که گمان کنیم فلان نحوه تعبیر در این بازی زبانی خاص دارای نقش یا کارکرد است، در حالی که جای صحیحش در بازی زبانی دیگری است، از قبیل اینکه مثلاً با گزاره‌ای دینی مانند گزاره‌ای علمی برخورد کنیم.

سرل : در بیان همین نکته است که او می‌گوید معضلات فلسفی وقتی پیش می‌آیند که ما لفظی را از یک بازی زبانی که آن لفظ در آن جا افتاده‌است بیرون می‌آوریم و بعد به فکر می‌رویم که آن لفظ نماینده چیزی والا و متعالی است. می‌گوید معضلات فلسفی نوعاً هنگامی پیش می‌آیند که «زبان به مرخصی می‌رود»، یعنی وقتی که واژه‌ای کار مناسب خود را تعطیل می‌کند و ما به بررسی الفاظ جدا از بازیهای زبانی خاصی که به آن الفاظ معنا می‌دهند سرگرم می‌شویم؛ یا وقتی که فی‌المثل در صدد تحقیق در طبیعت ذاتی شناخت یا خیر یا حقیقت یا زیبایی برمی‌آییم به جای اینکه ببینیم این الفاظ و سایر واژه‌ها چگونه بسواق در بازیهای زبانی بکار می‌روند که در آنجا کسب معنا می‌کنند.

اما شما قبلاً چیز دیگری هم گفتید که، به عقیده من، جای ایراد داشت. ممکن است کسی چنین تعبیر کند که تلویحاً خواسته‌اید بگویید

بازی زبانی فلسفی ویژه‌ای وجود دارد. به نظر من، ویتگنشتاین به چنین چیزی معتقد نبود. او فکر می‌کرد فلاسفه فقط باید به بازی زبانی تشریح و توصیف مشغول باشند؛ باید به تشریح چگونگی کاربرد واقعی الفاظ بپردازند؛ باید تشریح کنند که زبان چگونه ممکن است به نحوی بکاربرد که ما را قادر به حل - و به عبارت دیگر، انحلال - معضلات فلسفی همیشگی کند؛ باید این تصور را رها کنند که فلسفه و رای تشریح و توصیف، وظیفه ویژه‌ای برای تعلیل یا توجیه بر عهده دارد. پس، به این تعبیر، فلسفه بازی زبانی ویژه‌ای نیست و هیچ مجموعه ویژه‌ای از قواعد و روشها ندارد. در عوض، باید سعی کنیم به داخل کردار واقعی مردم، و به خصوص به داخل کردارها و عاداتی که در زبان دارند، راه ببریم و شرح بدهیم که چه می‌کنند. همچنین می‌توانیم برای ترک این فکر که اعمال و عاداتمان اجتناب‌ناپذیر یا واجبند، به تشریح شقوق دیگری در برابر آنها بپردازیم. همه این کوششها برای تشریح و توصیف به جهت مقاصد فکری مشخصی است. به تصور ویتگنشتاین، در همه این موارد، کار ما «گرد آوردن یادآوری برای مقصود خاصی» است. مقصود همیشه زایل کردن پریشان‌اندیشیهایی است که از تمایل پرهیزناپذیر ما به سوء فهم خصلت زبان بوجود می‌آید. مثلاً همیشه در جایی که هیچ گونه نظریه کلی وجود ندارد یا اثری از هیچ قسم بنیاد نیست، آرزو داریم نظریه‌ای کلی یا بنیادهایی پیدا کنیم؛ و جایی که چیزی جز شباهتهای خانوادگی نیست، در حسرت ماهیات بسر می‌بریم. اینها نمونه اشتباهاتی است که، به نظر ویتگنشتاین، فلاسفه خصلتاً - و حتی قهرأ - مرتکب می‌شوند و هدف شرح و وصف فلسفی، رفع تمایل به ارتکاب اینگونه اشتباهات است.

مگی : در گفت و گویی که تا کنون در باره قیاس ویتگنشتاین بین انواع بازیها و کاربرد زبان داشته‌ایم به یک نکته بسیار مهم اشاره نکرده‌ایم و آن مناقشه معروفی است که بر سر «زبان خصوصی» جریان داشته است. ویتگنشتاین استدلال می‌کند که زبان برای اینکه اصولاً معنایی بدهد، باید از بعضی قواعد پیروی کند. اما پاره‌ای از معیارهای

اینکه قاعده یا پیروی از قاعده عبارت از چیست، خواهی نخواهی جنبه اجتماعی دارند. بنا بر این، ویتگنشتاین به این نتیجه می‌رسد که چیزی به نام زبان خصوصی وجود ندارد. متنها همه فلاسفه با او هم‌عقیده نبوده‌اند، و از آن زمان تا کنون بازار مناقشه بشدت گرم بوده‌است. در واقع می‌شود گفت که این موضوع یکی از مناقشه برانگیزترین جنبه‌های فلسفه ویتگنشتاین بوده‌است.

سرل: بله، در اینکه مناقشه برانگیز بوده یقیناً حرفی نیست. در واقع دلیل اینکه من شخصاً از ورود به این کشمکش اکراه دارم، اینهمه مزخرفاتی است که در بساره بحث زبان خصوصی نوشته شده است. ترجیح می‌دادم وارد منازعه معروف راجع به تفسیر نشوم. اما، به هر حال، هر چه بادا باد. برای توضیح بحث ویتگنشتاین در بساره زبان خصوصی، اول باید شمه‌ای در خصوص مقصود او از قاعده و رفتار تابع قاعده بگوییم. تا اینجا طوری صحبت کرده‌ایم که گویی مفهوم قاعده نزد ویتگنشتاین مشکوک و مسأله‌ساز نبوده‌است. ولی البته این طور نیست. در حقیقت، بحث او درباره قاعده یکی از مهمترین خدماتی است که او به فلسفه کرده‌است. اولین چیزی که او مشاهده می‌کند این است که قواعد، همه رویدادهای ممکن را در بر نمی‌گیرند. زبان از همه طرف محدود به قواعد نیست. در واقع، هیچ دستگاهی از همه طرف محدود به قواعد نیست. هیچ دستگاهی از قواعد، همه راه رخنه‌ها را نمی‌گیرد. مثالی که ویتگنشتاین می‌زند پرتاب توپ تنیس به هوا در موقع سرو زدن است. هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که شما چقدر باید توپ را بالا بیندازید. اما می‌شود تصور کرد که اگر کسی پیدا بشود که توپ را به ارتفاع هشت کیلومتر به هوا پرتاب کند و، بنا بر این، ادامه بازی را به تأخیر بیندازد، مقامات مجبور خواهند شد قاعده جدیدی وضع کنند. با اینهمه، دستگاه قواعد هرگز «کامل» نخواهد شد، به این معنا که همیشه باز امکانات تازه‌ای وجود خواهد داشت که در قواعد موجود پیش بینی نشده‌است.

نکته دیگری که با نکته اول مرتبط است و ویتگنشتاین به آن اشاره می‌کند این است که هر قاعده‌ای همیشه جای تفسیرهای گوناگون دارد. همیشه می‌توانید به نحوی راهی برای تفسیر هر قاعده‌ای پیدا کنید که

معلوم شود رفتار شما گرچه در نظر اول مطابق قاعده نبوده، اما در حقیقت با قاعده انطباق داشته‌است. نمونه خوب این امر از نظر تاریخی، سیر تحولی قوانین مالیات بر درآمد امریکاست که مقامات مالیاتی اتصالاً بر سر آن با مؤدیان در جنگ و جدالند چون مردم سعی می‌کنند با تفسیر مجدد هر قاعده به نحوی که رفتارشان منطبق با آن بنظر برسد، راه گریزی از آنچه منظور از آن قاعده بوده پیدا کنند. به نظر ویتگنشتاین، وقتی مسأله پیروی از قاعده را می‌سنجیم، با نوعی تناقض روبرو می‌شویم. اگر به وسیله تفسیر، هر چیزی را بتوانیم منطبق بر قاعده کنیم، همان‌طور هر چیزی را می‌توانیم به وسیله تفسیری زیرکانه در تعارض با قاعده قرار دهیم و در این صورت نه مطابقتی وجود خواهد داشت و نه معارضه‌ای، و بنظر می‌رسد در این میان خود قاعده چیز بی ربطی از کار در بیاید و از بین برود و دیگر هیچ نقشی در توضیح رفتار نداشته باشد. راه حل ویتگنشتاین برای این مسأله این بود که خاطرنشان کرد پیروی از قاعده، کرداری اجتماعی است؛ کاری است که در جامعه می‌کنیم و در جامعه یاد می‌گیریم. گروه‌های اجتماعی به راه‌های گوناگون افراد را به پیروی از قواعد و آموختن چگونگی پیروی از قواعد وامی‌دارند. از این راه جامعه تعیین می‌کند که چه چیزی پیروی از قاعده بحساب می‌آید. بنا بر این، به نظر ویتگنشتاین، نحوه دیگری هم برای ابراز واکنش نسبت به قواعد وجود دارد که صرفاً اقدام به «تفسیر» نیست و آن عمل کردن مطابق قاعده است همان‌طور که شخص برای این کار آموزش دیده‌است.

اما بحث ویتگنشتاین در باره زبان خصوصی، بحث در باره مسأله‌ای است جدا از مسأله پیروی از قواعد؛ منتها چون راه حلی که او برای مسأله پیروی از قواعد پیدا کرده در عین حال راه حل مسأله زبان خصوصی هم هست، از این جهت آن دو مسأله با هم مرتبط می‌شوند. مسأله زبان خصوصی عبارت از این است که آیا امکان دارد زبانی وجود داشته باشد که من واژه‌هایی را در آن برای نامیدن حسیات خصوصی خودم بکار ببرم، اما به نحوی که هیچ کس دیگر قادر به فهمیدن آن واژه‌ها نباشد چون آن واژه‌ها بر حسب تجربه‌های خصوصی من که فقط به خودم

معلومند، مصداقاً تعریف می‌شوند؟^۱ دلیل اینکه مسأله چنین مهم جلوه می‌کند این است که شناخت‌شناسی سنتی، از نوعی که مثلاً از لاک و بارکلی و هیوم به ارث رسیده، مبتنی بر این فکر است که ما شناختمان را از دنیا باید از درون خودمان بسازیم و کم‌کم به بیرون برسیم. از حسیات خصوصی و درونی خودمان شروع می‌کنیم و بعد، بر پایهٔ وجدانیات یا تجربه‌های درونی، زبان و شناختی عمومی بنا می‌کنیم. ویتگنشتاین در بحث راجع به مسألهٔ زبان خصوصی، گوشزد می‌کند که اولاً شیوهٔ عملکرد زبان و حسیات ما چنین نیست. این‌طور نیست که تعاریفی درونی و خصوصی از واژه‌های مبین حسیاتمان بدهیم؛ حقیقت این است که زبان حسی ما - یعنی زبانمان برای تشریح وجدانیات یا تجربه‌های درونی - در هر نقطه‌ای به پدیدارهای عمومی و اجتماعی گره خورده است. مثلاً به دلیل اینکه دردهایمان در بعضی اوضاع معین بروز می‌کنند و موجب بعضی رفتارهای معین می‌شوند، می‌توانیم واژگانی برای سخن گفتن در بارهٔ دردها داشته باشیم. زبان عادی حسی ما در واقع زبان خصوصی نیست چون تعبیرات این زبان را همراه با معیارهای عمومی - یعنی معیارهای مرتبط با رفتارها و اوضاع - یاد می‌گیریم.

ثانیاً - و این نکته حتی بیشتر محل مناقشه بوده است - ویتگنشتاین ادعا می‌کند که اساساً داشتن زبان خصوصی برای ما محدود نیست؛ مقدور نیست که تعریفی خصوصی و مصداقی بدهیم، به این معنا که در درونمان به تجربه‌ای خصوصی اشاره کنیم، اسمی به آن بدهیم و از آن پس آن اسم را برای دلالت بر همان تجربه در آینده بکار ببریم. استدلال او در رد این معنا به شیوهٔ برهان خلف صورت می‌گیرد. می‌گوید اگر می‌خواستیم زبان حسی مطابق این الگو تصور کنیم، نمی‌توانستیم تمیز بگذاریم بین اینکه واژه‌ای را واقعاً صحیح بکار می‌بریم و اینکه فقط فکر می‌کنیم آن واژه را صحیح بکار می‌بریم. ولی اگر نتوانیم بین این دو فرق بگذاریم - یعنی

۱. *ostensively defined* - یعنی تعریف با اشاره کردن به مصداق (در مقابل تعریف به ذاتیات بر حسب جنس و فصل). تعریف مستقیم هم به آن می‌گویند. (مترجم)

نتوانیم کاربرد واقعاً صحیح واژه را از پندار کاربرد صحیح آن تفکیک کنیم - چطور خواهیم توانست اصولاً در باره صحیح و ناصحیح صحبت کنیم؟ پس تصور اینکه بتوانیم یک زبان حسی خصوصی داشته باشیم، محال و مخالف فرض از کار درمی آید. راه حل او برای این معما - یعنی معمای اینکه چگونه اساساً ممکن است واژه‌هایی بکار ببریم که بر حسیات درونی دلالت کنند - با راه حلی که او برای مسأله عام پیروی از قواعد ارائه می‌دهد، یکی است. قواعد حاکم بر کاربرد واژه‌های مبین حسیات، قواعدی همگانی و اجتماعی است. ما این قواعد را در صحنه جامعه یاد می‌گیریم و بکار می‌بریم. اینگونه معیارهای برونی، از طرفی، ضمانت اجرایی اجتماعی دارند و، از طرف دیگر، در جامعه بکار می‌روند. دلیل اینکه اساساً می‌توانیم دارای قواعدی حاکم بر زبان باشیم، عضویتمان در جامعه‌ای با زبان مشترک است؛ و چون معیارها و موازین همگانی و اجتماعی در مورد وجدانیات یا تجربیات درونی خودمان داریم، قادریم زبانی دال بر آن تجربیات درونی داشته باشیم. این نکته را ویتگنشتاین باختصار در این کلام می‌گنجاند که: «هر فرایند درونی، نیازمند معیارهایی برونی است.»

مگی: نکته‌ای که می‌خواهم برای آشکار کردن قدرت استدلال ویتگنشتاین حتی بیش از شما بر آن تأکید بگذارم این است که ما استعمال همه الفاظ - از جمله واژه‌های مبین حسیات درونی خودمان را - از دیگران یاد می‌گیریم. الفاظ و تعبیرات لفظی مبین بوها و مزه‌ها و رنگ‌ها و رؤیاها و کلیه انواع دیگر وجدانیات یا تجربه‌های «درونی»، همه مدتهای مدید پیش از تولد ما وجود داشته‌اند. همین‌طور، معیارها و موازین حاکم بر استعمال درست آنها، کاری که پس از تولد می‌کنیم این است که این الفاظ و استعمال درستشان را از دیگران می‌آموزیم. وقتی به نتایج این عقیده به‌طور جدی رسیدگی می‌کنیم، چنین بنظر می‌رسد که هم الفاظ موجود باید پدیده‌هایی اجتماعی باشند و هم استعمال مفید آنها، صرف‌نظر از اینکه آنچه الفاظ ما برای سخن گفتن در باره آن بکار می‌روند، خودش چقدر «درونی» و «خصوصی» باشد. نتایج این عقیده از جهت شناخت‌شناسی هم، چنانکه اشاره کردید، بسیار عمیق است، زیرا چنین معنا

می‌دهد که کسی نمی‌تواند بر پایه عناصر صرفاً خصوصی، از درون خویش تصویری از جهان حاصل کند و از آنجا بترتیب بسازد و جلو برود تا به جهان «برونی» و وجود دیگران برسد. قائل شدن به چنین چیزی بر خلاف سراسر سنتی است که در فلسفه از دکارت آغاز می‌شود.

به نظر ویتگنشتاین در مرحله بعدی و اخیر فلسفه‌اش، هر معیار و میزانی برای سنجش معنا نهایتاً معیاری اجتماعی است نه فردی و، به طریق اولی، نه مخصوص به هیچ شخصی بنهایی. معنای واژه محصول متنی است که لفظ در آن بکار می‌رود، و آن متن هم، به نوبه خود، وابسته به کردارهای اجتماعی است و نهایتاً به شیوه زیستن و شکل زندگی^۱ بستگی دارد. اصطلاح «شکل زندگی» را ویتگنشتاین در ضمن این بحث مکرر بکار می‌برد.

سرل : درست است. این نکته بسیار مهم و درخور تأکید است که تصور استعمال لفظی، فی نفسه تصویری اجتماعی است. استعمال الفاظ کاری است که من به اتفاق دیگر افراد جامعه می‌کنم. شکاکان می‌گویند هر کاری را که کسی بکند همیشه ممکن است طوری جلوه داد که منطبق با یکی از قواعد بنظر برسد، زیرا همیشه می‌شود هر قاعده‌ای را به نحوی تفسیر کرد که هر رفتاری با آن انطباق پیدا کند. اما از آنجا که ما آموزش دیده‌ایم که الفاظ را چگونه بکار ببریم و چطور عموماً از قواعد پیروی کنیم، می‌توانیم از این قسم شکاکیت بهره‌یزیم. حرف شما درست است که ویتگنشتاین تأکید کرده که هر زبانی خودش شکلی از زندگی است. این امر، در نظر او، نتایج متعدد دارد، از جمله این نتیجه بسیار مهم که نمی‌توانیم زبان را قطع کنیم و بیرون بیاوریم و جدا از بقیه فعالیت‌های انسانی به آن نگاه کنیم. زبان در هر گوشه‌ای با بقیه فعالیت‌های ما گره خورده است و پیوند دارد.

مگی : غالباً فلسفه بعدی ویتگنشتاین را با روانکوی فروید قیاس می‌کنند. به عقیده فروید، علت روان رنجوری^۲ ممکن است گیر و گرفتاریهایی در روان بیمار باشد که خود او از آنها آگاه نیست و در

اینگونه موارد وظیفه درمانگر این است که علت پنهانی رفتاری و اختلال را پی بگیرد و آشکار کند. همینکه بیمار از علت مشکلی که داشته کاملاً آگاه بشود، دیگر مشکلی نمی ماند و بیمار درمان پیدا می کند. این تقریباً عیناً مانند عقاید ویتگنشتاین در دوره بعدی اوست. به عقیده ویتگنشتاین، علت مشکلات فلسفی ما خلط و اشتباههای گریبانگیر ما در زمینه مفاهیم است که از سوء استعمال عمیق زبان سرچشمه می گیرد. وظیفه فیلسوف این است که علت این اشتباهها را پی بگیرد و آشکار کند. همینکه این کار به انجام برسد، می بینیم دیگر مشکلی نمانده است. جالب توجه اینکه در نظریه ویتگنشتاین حتی جنبه درمانی هم وجود دارد، به این معنا که او حیرت و سرگشتگی فلسفی را قسمی بیماری تلقی می کند که بهترین راه درمان آن، روش خود اوست.

سرل: درست است. اتفاقاً او کلمه «درمان» را بسکامی برد و عمل فیلسوف با مشکلات فلسفی را با عمل پزشک در مورد بیماریها مقایسه می کند. ویتگنشتاین را بسیاری اوقات با فروید مقایسه کرده اند، اما این مقایسه از بعضی جهات قدری عجیب بنظر می رسد چون او ایرادها و اعتراضهای بزرگ به فروید داشت و معتقد بود که ادعای فروید دایر بر علمی بودن کاری که کرده است، از اساس بر خطاست. با اینهمه، «درمانگری» ویتگنشتاین لااقل از این جهت شبیه روانکاوی است که، به عقیده او، پریشان اندیشیهایی که در نتیجه بدفهمی منطق زبان گریبانگیر ما می شود ریشه های عمیق دارد و عمدتاً ناخودآگاه است، و فیلسوف موظف است با درمانهای گوناگون و با آگاه کردن ما از خصلت حقیقی امور واقع، گریبانمان را از چنگ پریشان اندیشی برهاند. همان طور که فروید فکر می کرد که شخص روان رنجور با آگاه شدن از انگیزه های سرکوفته ای که منجر به بعضی عوارض در او شده است بر روان رنجوری چیره می شود، ویتگنشتاین هم معتقد بود که با آگاه شدن از خصلت حقیقی استفاده ای که از زبان می کرده ایم، گیر و گرفتاریها و موانع فکری ناشی از عدم درک چگونگی کارکرد واقعی زبان را رفع می کنیم.

مگی: متأسفانه بعضیها به وسواس روانکاوی دچار می شوند و عده ای به وسواس فلسفه بعدی ویتگنشتاین. این وضع در هر دو مورد گاهی

مرا به یاد کارل کراوس^۱ می اندازد که می گفت روانکاو تنها مرضی است که خودش را با درمانش اشتباه می گیرد.

سرل : بله. خوب یا بد، ویتگنشتاین به کانون قسمی کیش شخصیت مبدل شده است. ولسی باید شکر کرد که لااقل تا بحال، این کیش از کیش فرویدپرستی محدودتر بوده است.

مگی : تصور می کنم باید شمه‌ای هم در باره سبک غیرعادی ویتگنشتاین در نگارش کتابهایش بگوییم، چون این اولین چیزی است که توجه هر کسی را که بار اول یکی از نوشته‌هایش را برمی دارد جلب می کند. نوشته‌های او به جای اینکه متصل و پیوسته باشد، منقسم به بندهای جداگانه است. به هر بند، شماره‌ای داده شده است و بندرت بحثی بهم پیوسته بچشم می خورد. غالباً تشخیص این امر بسیار دشوار است که چه ربطی بین هر بند و بندهای قبلی و بعدی وجود دارد. سبک نگارش بوضوح ممتاز و متشخص و سرشار از تشبیه و استعاره و مثال است و بسیاری اوقات بینشهای مستقیم تکان دهنده در بر دارد. اما دست کم در نظر اول، بزحمت می شود دید که هدف و مقصود از همه اینها چیست. چرا او چنین سبکی انتخاب کرده بود؟

سرل : عرض کنم، به چند دلیل. اما اول باید بگویم که درباره کیفیت نثر او کاملاً با شما هم عقیده‌ام. نثر ویتگنشتاین از طرفی مفتون کننده و از طرف دیگر، عصبانی کننده است. این نکته وقتی به یاد من آمد که برای این بحث آماده می شدم. برای این کار، تقریباً تمامی آثار منتشر شده او را دوباره خواندم و پس از مدتی دیدم گیرایی انشایش به کلی مسحورم کرده است. يك نمونه نوعی که بسیار در دلم اثر گذاشت، این جمله اوست که می گوید: «هنگامی که کسی از حقیقت می هراسد - چنانکه من اکنون می هراسم - آنچه از آن هراسان است هرگز کل حقیقت نیست.»

پس از چندی که نثر او را می خوانید، می بینید خودتان هم مثل او فکر می کنید. کم کم با همسرتان هم با کلمات قصاری به سبک او صحبت می کنید

۱. Karl Kraus (۱۹۳۶ - ۱۸۱۴). طنزنویس و منتقد و شاعر اتریشی.

که ممکن است از نظر او بسیار عصبانی کننده باشد. از این گذشته، وقتی یکی از کارهای بعدی او را می‌خوانید، می‌بینید کمی مثل جعبه قطعات منفصله مدل هواپیمایی است که باید خودتان در منزل همه را به هم وصل کنید، منتها بدون هیچ دستوری که چطور باید این کار را بکنید. این هم ممکن است فوق‌العاده عصبانی کننده باشد. هر کدام از کارهای بعدی ویتگنشتاین مثل کتاب خودآموز است.

می‌پرسید چرا او این‌طور می‌نوشت؟ اولاً، تصور می‌کنم این تنها شیوه‌ای بود که به نظر او کاملاً طبیعی می‌رسید. ویتگنشتاین مکرر شرح داده که چه زجری می‌کشیده برای اینکه حتی پارگرافها را پی‌درپی به هم وصل کند، تا چه رسد به نوشتن کتاب یا مقاله‌ای متعارف به‌نثر متعارف. ثانیاً، فکر می‌کنم عاملی را باید در انشای ویتگنشتاین در نظر گرفت که ممکن است اسمش را کبر و نخوت گذاشت. او عمداً می‌خواست سبک کارش با شیوه معمول فلسفه‌گویی تفاوت داشته باشد. از آن نوع مقالات معمول و متعارفی که در نشریات به چاپ می‌رسید و کتابهای معمول و متعارفی که استادان فلسفه برای دانشجویان دوره لیسانس می‌نوشتند، بیزار بود. ولی مطلب فقط به این تمام نمی‌شد که عمداً می‌خواست با دیگران تفاوت داشته باشد. جنبهٔ سومی هم در سبک نگارش او وجود دارد. به نظر من، ویتگنشتاین صادقانه و صمیمانه تلاش می‌کرده که چیز تازه و متفاوتی بگوید، منتها همیشه دارای این احساس بوده که آنچه را واقعاً در نظر داشته نتوانسته بگوید و، بنا بر این، همچنان برای پیدا کردن نحوهٔ بیان به تلاش ادامه می‌داده است خودش فکر می‌کرد که هرگز حقیقتاً در این کار موفق نشده است. و سرانجام اینکه، به نظر من، نثر او گرچه به چشم انگلیسیها و امریکاییها غریب می‌آید، در آلمانی آنچنان غیرعادی نیست. در فلسفهٔ آلمان، سنت دیرینی برای نوشتن در قالب کلمات قصار وجود دارد که به نمونه‌های آن از جمله در نیچه و شوپنهاور و لیشتنبرگ^۱ برمی‌خورد.

۱. G.C. Lichtenberg (۱۷۴۲-۹۹). فیزیکدان و نویسندهٔ آلمانی.

مگی : با وجود بعضی انتقادهایی که من و شما ممکن است داشته باشیم (که فکر می‌کنم هر دو در آنها همعقیده باشیم)، نثر ویتگنشتاین وقتی که به اوج می‌رسد برآستی عالی است، و این نکته برای اینکه حق او ادا شده باشد بصراحت باید گفته شود. نثر او همیشه ممتاز و چشمگیر است ولی گاهی، علاوه بر این، فخامت پیدا می‌کند.

سرل : بله، نثری بسیار فخیم است.

مگی : و بعضی از جمله‌هایش تا آخر عمر در ذهن خواننده می‌ماند.
سرل : بله، تا ابد.

مگی : در مقدمه این بحث اشاره کردم که ویتگنشتاین پس از چند دهه ناشناس ماندن در خارج از حوزه تخصصی فلسفه، در سالهای نسبتاً اخیر در فرهنگ عمومی ما به‌چهره‌ای دارای اهمیت و منزلت بین‌المللی مبدل شده است. یکی از نشانه‌های این امر، اشاره‌های مکرر به او در نقد و بررسی کتابها در نشریات ادبی امروزی است. نمونه محکمتری که می‌شود داد این است که ویتگنشتاین در مردم‌شناسی منشأ تأثیر جدی در افکار شده است. ممکن است بفرمایید که، خارج از فلسفه، او امروز در چه زمینه‌هایی بیشتر صاحب نفوذ و تأثیر است؟

سرل : تصور می‌کنم بیشتر اشاره‌هایی که در حال حاضر در زمینه‌های خارج از فلسفه به ویتگنشتاین می‌شود در واقع برای خودنمایی است. ویتگنشتاین مد شده است و نام بردن از او باب روز است. مسلم اینکه در خیلی از زمینه‌ها اسم او برده می‌شود. ولی من کمابیش یقین دارم که خودش اگر بود، احساس می‌کرد درست حرف‌هایش را نفهمیده‌اند. مهمتر اینکه احساس می‌کنم - و معتقدم خودش هم اگر بود، احساس می‌کرد - که حتی در فلسفه حرف‌هایش را درست نفهمیده‌اند. از جمله زمینه‌های دیگری که در آنها غالباً از او نام می‌برند، نقد ادبی و زیباشناسی به‌طور کلی است. تصور می‌کنم بتدریج که کارهایش در فرهنگ عمومی فکری زمانه جذب شود، نظریاتش احتمالاً حتی نفوذ بیشتری پیدا خواهد کرد. در علوم اجتماعی هم اغلب از او نام می‌برند، و جالب توجه اینکه او خودش کارهایی را که می‌کرد قسمی مردم‌شناسی می‌دانست. از این گذشته، درباره اهمیت ویتگنشتاین در علم سیاست هم کتابهایی نوشته شده است. اما به‌طور کلی، تأثیر او در

زیباشناسی و، به اصطلاح فرانسویها، «علوم انسانی» بیش از سایر رشته‌ها بوده است. البته با توجه به نوشته‌های فراوان او درباره فلسفه ریاضیات، این امر ممکن است عجیب بنظر برسد. ولی حقیقت این است که، خوب یا بد، بیشتر تأثیر او خارج از ریاضیات بوده است. هر نفوذی که ویتگنشتاین بیرون از حوزه فلسفه داشته باشد، عمدتاً در مطالعات ادبی و علوم اجتماعی است.

معنی: ولی ساختگرایان^۱ که فیلسوف هم نیستند ادعا دارند که ویتگنشتاین اصولاً متعلق به آنهاست.

سرل: به نظر من، پس ساختگرایان^۲ حتی احتمالاً بیش از ساختگرایان او را مورد سوء تعبیر قرار داده اند. ولی وارد شدن در این موضوع خودش به بحث جداگانه‌ای احتیاج دارد.

معنی: باید اعتراف کنم که من شخصاً چیزی در این باره نمی‌دانم. بنا بر این، بهتر است وارد این بحث نشویم.

اما میل دارم این گفت و گو را با نوعی ترازنامه تمام کنیم. اگر می‌خواستید ارزش فلسفی ویتگنشتاین را بسنجید، مهمترین حسن و عیب او را چه می‌دیدید؟

سرل: اول اجازه بدهید جهات منفی او را بگویم تا بعد در خاتمه برسم به وجوه مثبت او. به اعتقاد من، نومیدکننده‌ترین جنبه کارهای بعدی ویتگنشتاین، ضدیت با نظریه پردازی است. او دائماً با این فکر در مبارزه است که باید نظریه‌ای کلی، یا توضیحی کلی، برای پدیدارهای معیاشی و گیج‌کننده پیدا کنیم، بخصوص پدیدارهای مربوط به زبان و ذهن. اما اگر فیلسوفی به من می‌گفت که نمی‌توانی نظریه‌ای کلی - فرضاً درباره اعمال گفتاری یا التفات ذهنی - پیدا کنی، طبعاً این تمایل در من بوجود می‌آمد که چنین گفته‌ای را نوعی توان آزمایی تلقی کنم، و در صدد برآیم بطلان حرف او را به اثبات برسانم. و اتفاقاً در این دو مورد در صدد برآمده‌ام همین کار را بکنم، یعنی سعی کرده‌ام شرحی کلی در توضیح اعمال گفتاری و حیث التفاتی بنویسم. به نظر من، این حرف ویتگنشتاین ناپخته بوده که

پیدا کردن نظریه‌های کلی و از لحاظ فلسفی روشنگر در خصوص چگونگی کارکرد زبان و رابطه آن با جهان، برای ما ممکن نیست. تا در صدد صورت‌بندی و آزمودن اینگونه نظریه‌ها برنیاییم، از کجا بدانیم که موفق به پیدا کردن نظریه‌های کلی خواهیم شد یا نه؟ تنوع پدیدارها نباید فی‌نفسه ما را ناامید و دلسرد کند. مثلاً فیزیک را ملاحظه کنید. اگر آبشار و کتری آب جوش و یک زمین یخ زده همه را با هم در نظر بگیرید، شاید فکر کنید که جلوه‌ها یا نمودهای آب آنقدر متنوع است که باور کردنی نیست. ولی در واقع نظریه کلی بسیار خوبی در دست داریم که نه تنها سبب این پدیدارها، بلکه هر شکلی را که آب به‌خودش بگیرد بیان می‌کند. بنا بر این، نمی‌فهمم چرا نباید در صدد پیدا کردن نظریه‌هایی به همین کلیت در فلسفه زبان یا در فلسفه ذهن برآییم. گاهی چنین به‌نظر می‌رسد که نکند ویتگنشتاین ناخودآگاه فکر می‌کرده که بدست آوردن هر نظریه کلی باید محال باشد، چون خودش نتوانسته نظریه کلی خوبی در دهاله بدست بیاورد. به‌طور تقریبی بنظر می‌رسد او چنین فکر می‌کرده که اگر نظریه کلی خود من بیفایده است، پس هر نظریه کلی بیفایده است. جالب توجه اینکه چند نفر از مریدانش به‌من گفته‌اند که چون تو جنبه‌های ضد نظری تحقیقات فلسفی را رد می‌کنی، پس لابد به‌دهاله اعتقاد داری. ظاهراً به‌عقیده اینها دو شق بیشتر وجود ندارد. حرف من این است که بسیاری شقوق دیگر هم هست.

اما گرایش ضدنظری ویتگنشتاین تنها از ناکامی قبلی او در بدست آوردن نظریه‌ای کلی ناشی نمی‌شود و، به‌نظر من، عمدتاً از سلسله خطاهای کلانی مایه می‌گیرد که تنها می‌خواهم به‌دو فقره از آنها اشاره کنم، چون از جهت فهم آرای او درباره زبان و ذهن اهمیت خاص دارند. در فلسفه زبان، ویتگنشتاین سعی دارد از این فکر که «بازنمایی» به‌هر حال جوهر زبان است، اعراض کند و به‌این نظر روی بیاورد که باید زبان را متشکل از ابزارهای مختلفی برای علامت‌دادن به‌همدیگر تلقی کنیم. این تصور، چنانکه پیشتر هم گفتم، او را به‌این نتیجه می‌رساند که انواع

کاربردهای زبان و بازیهای زبانی، نامحدود است. ولی اگر درست به این کاربردها نگاه کنید، می بینید بازنمایی محور تقریباً هر بازی زبانی است. فرض کنید من به شما فرمان بدهم از اتاق بیرون بروید، یا ببرسم که آیا خیال دارید از اتاق بیرون بروید، یا پیش بینی کنم که از اتاق بیرون خواهید رفت، یا صرفاً ابراز تمایل کنم که از اتاق بیرون بروید. در هر يك از این موارد، دست به حرکتی در بازی زبانی زده ام غیر از موارد دیگر. ولی توجه داشته باشید که هر کدام از این بازیهای زبانی باید دارای توان بازنمایاندن این وضع باشد که شما از اتاق بیرون می روید. این محتوای گزاره ای^۱ مشترک باید هم در فرمان وجود داشته باشد، هم در آرزو، هم در پیش بینی، هم در پرسش و هم در هر چیز دیگر. همینکه توجه پیدا کنید که محتوای گزاره ای تقریباً در هر بازی زبانی هست، همچنین متوجه می شوید که محور زبان، بازنمایی است. بازنمایی جوهر زبان است. و باز همینکه به این امر توجه کنید، همچنین متوجه می شوید که کارهایی که می شود با زبان کرد تعدادشان در واقع محدود است، نه نامحدود یا نامتناهی. راههایی که برای بازنمایی در اختیار ماست، محدود است و کوشش من بر این بوده که توضیحی نظری و کلی بدهم درباره اینکه وجوه مختلف بازنمایی در اقسام گوناگون اعمال گفتاری در واقع چگونه عمل می کنند. بنا بر این، به نظر من، گرایش ضد نظری ویتگنشتاین در فلسفه زبان مبتنی بر خطایی کلان است، به این معنا که او متوجه نیست که محور تقریباً هر نوع بازی زبانی، بازنمایی است.

نظیر این خطای کلان، به عقیده من، در فلسفه ذهن هم در ویتگنشتاین وجود دارد و آن بی توجهی او به اهمیت مغز در فهم پدیده های ذهنی است. ویتگنشتاین تقریباً هیچ چیز درباره مغز نمی گوید. اما بسیاری از چیزهایی که درباره پدیده های حیات ذهنی می گوید اساسشان غفلت از این واقعیت است که فرایندهای علی در مغز برای [تبیین] همه پدیده های ذهنی ما کافی است. بنا بر این، وقتی که او، مثلاً، تأکید می کند که این قبیل پدیده های ذهنی، مانند امید و ترس و محبت، پدیده هایی اجتماعی

است که در يك متن اجتماعی روی می دهد، باید حتماً به یاد بیاوریم که قسمتهای صرفاً ذهنی این پدیدارها تماماً زائیده فرایندهایی در مغز است و متن اجتماعی فقط تا جایی اهمیت دارد که روی دستگاه عصبی ما تأثیر بگذارد. وقتی که ویتگنشتاین می گوید «هر 'فرایند درونی' نیازمند معیارهای برونی است»، بد نیست به یاد بیاوریم که هر فرایند درونی، از قبیل احساس درد، تماماً معلول فرایندهای عصبی - فیزیولوژیکی در تالاموس^۱ و در قشر مغزی جسمانی - حسی^۲ است. رویهمرفته باید گفت که فرایند درونی نیازمند هیچ چیز نیست. فقط هست.

بیزاری ویتگنشتاین از بحث نظری و پافشاریش بر اینکه فلسفه باید صرفاً توصیفی و تشریحی باشد نه انتقادی، در بعضی زمینه های حساس او را به پیریشان گویی می اندازد. مثلاً گفتار دینی را در نظر می گیریم. به عقیده من، پیداست که ویتگنشتاین تشنگی دینی عمیق داشته است. نگرش او نسبت به دین، نگرش طبقه متوسط انگلیسی و امریکایی نبوده است که فقط به چیزکی در صبحهای روز یکشنبه محدود می شود. در نوشته های خصوصی تر او بارها اشاره هایی به خدا دیده می شود و به اینکه وضعیت را باید با خدای خودش درست کند. با وجود این، به نظر من اگر از کسانی که او را شخصاً می شناخته اند سؤال کنید، اکثراً خواهند گفت او ملحد و خداشناس نبوده است. جمالب توجه اینکه وقتی سخنانش را درباره خدا می خوانید، بعید نیست احساس کنید که هم خدا را می خواسته هم خرما را، یعنی هم می خواسته راجع به خدا صحبت کند و هم می خواسته ملحد باشد و دو پا را در يك کفش می کرده که برای فهم گفتار دینی، باید ببیند این گفتار در زندگی مردم چه نقشی دارد. البته این حرف یقیناً درست است. ولسی تا توجه نکنید که گفتار دینی بر چیزی فراسوی خودش دلالت می کند، نقش آن را در زندگی مردم نخواهید فهمید. صریح بگوییم، مردم عادی به این

۱. thalamus: «مجموعه ای از ماده خاکستری در قاعده مغز که کانون و معبر عمده انتقال انگیزه های حسی به قشر مغز است.» (فرهنگ کوچک پزشکی، انگلیسی به فارسی، تألیف دکتر حسن مرنندی). (مترجم)

دلیل نماز می‌خوانند و دعا می‌کنند که معتقدند آن بالا خدایی هست که می‌شنود. اما اینکه آیا خدایی هست یا نیست که دعایشان را بشنود، فی‌نفسه جزء بازی زبانی نیست. مردم به‌این دلیل در بازی زبانی دینی شرکت می‌کنند که معتقدند خارج از بازی زبانی، چیز دیگری هم هست که به‌آن معنا و هدف می‌دهد. باید روشنفکر دینی بسیار لطیف طبعی باشید که بدانید خارج از حوزهٔ زبان خدایی نیست که به‌دعایتان گوش بدهد و، با وجود این، باز هم دعا کنید.

این از جنبه‌های منفی قضیه. حالا اجازه بدهید بگویم که، به‌نظر من، چه چیز در کارهای ویتگنشتاین ستودنی و اعجاب‌انگیز است. اکثر کسانی از فلاسفۀ معاصر که ویتگنشتاین را دوست دارند و ستایش می‌کنند، معتقدند که برجسته‌ترین کارهای او، در فلسفۀ زبان و فلسفۀ ذهن بوده است. در فلسفۀ زبان مهمترین کار او ابطال کوبنده و، به‌نظر من، قطعی این عقیده بوده که الفاظ برای اینکه افاده معنا کنند، یا باید نشانه چیزها در دنیا باشند و یا با فرایندهای مبتنی بر درون‌نگری در ذهن پیوستگی داشته باشند. از این گذشته، بیان بسیار قوی اوست در این خصوص که سخن گفتن به‌زبان را باید یکی از صور مختلف فعالیت انسان دانست و اینکه لفظ هم خودش یکی از اعمال است. البته او تنها فیلسوفی نبوده که بر این نکته تأکید گذاشته، ولی محققاً یکی از قویترین و پرتأثیرترین اینگونه فلاسفه بوده‌است. قول به‌این امر متضمن ترك بعضی از سنتها در فلسفه و زبان‌شناسی است که فی‌نفسه بسیار مهم است و ما هنوز به نتیجه‌گیری از آن مشغولیم.

به‌همین درجه از اهمیت، کارهای او در فلسفۀ ذهن است. ویتگنشتاین دست به‌یکی از مؤثرترین حمله‌ها بر ضد مکتب دکارت زد، یعنی بر ضد این فکر که زندگی عبارت از دو بخش است: یکی نفسانی یا ذهنی و دیگری جسمی. به‌عقیدهٔ من، دلیل قدرت این حمله این است که ویتگنشتاین، بر خلاف بیشتر مخالفان مکتب دکارت، مرتکب این اشتباه نمی‌شود که فکر کند اگر بخواهید ثنویت یا دوگانگی [نفس و جسم] را رد کنید، باید پدیدارهای ذهنی یا نفسانی را مردود بدانید. اکثر مخالفان دکارت بر این تصور بوده‌اند که برای رد این دوگانگی، باید به‌قبول قسمی رفتارگرایی

یا نوعی مادیت [یا ماتریالیسم] خام تن در بدهید. ویتگنشتاین در فلسفه ذهن، با بررسی دقیق کاربرد الفاظ مبین پدیدارهای ذهنی جلو می‌رود و در آثار بعدیش حقیقتاً صدها پاراگراف را صرف این بحث می‌کند که ما چگونه افعالی مثل «معنا اراده کردن» و «دانستن» و «دیدن» و «انتظار داشتن» و «ترسیدن» و «شک کردن» و «امیدوار بودن» و بسیاری جز اینها را که جنبه روانی دارند بکار می‌بریم. او بتفصیل نشان می‌دهد که اگر «قواعد دستوری عمقی» ناظر بر این واژگان را بررسی کنید، به‌دو پدیدار جداگانه، یکی روحی و دیگری جسمی، بر نمی‌خورید. قواعد دستوری سطحی که در آنها به اسمهایی از قبیل «ذهن» و «تن» یا «روح» و «ماده» بر می‌خورید، چنین جلوه می‌دهند که گویی پای دو نوع پدیدار در میان است. ولی تحقیق در قواعد دستوری عمقی آشکار می‌کند که چگونه استعمال الفاظ از موقعیتهای واقعی مایه می‌گیرد. اگر بگوییم «فلان کس دو ساعت است که می‌نالد و درد می‌کشد»، احساس ما این نیست که دو مقوله متفاوت را با هم مخلوط کرده‌ایم و نالیدن که چیزی جسمی است نباید با درد که ذهنی است قرین شود. مطابق آرای ویتگنشتاین، شیوه‌های عادی سخن گفتن اگر درست درک شود، به‌عقاید مکتب دکارت منجر نخواهد شد.

تا اینجا، تصور می‌کنم، شاید با گفتن اینکه مهمترین کارهای ویتگنشتاین در فلسفه ذهن و فلسفه زبان صورت گرفته، عقاید فلسفی مقبول و رایج را درباره او انعکاس می‌داده‌ام. از نظر خود من، قویترین بخش کارهای ویتگنشتاین بخشی است که به‌نحو اکمل در آخرین کتاب او، «دباده یقین»، پرورانده شده، هر چند تصور موضوع، لااقل به‌صورت مقدماتی، در تحقیقات فلسفی هم بی‌چشم می‌خورد. مطلب این است که در فلسفه غرب سنت دور و درازی داریم که به افلاطون می‌رسد و، بر طبق آن، هر عمل ما که معنایی از آن حاصل بشود، بناچار محصول قسمی نظریه درونی است. تنها دلیل اینکه مثلاً «من موفق به فهم رفتار شما می‌شوم این است که به‌طور ضمنی - و البته به‌طور ناخودآگاه - به

نظریه‌ای درباره‌ی شما و رفتارتان قائلیم. یا اگر زبانی را می‌فهمم فقط به دلیل احاطه‌ای است که بر نظریه‌ای راجع به‌زبان پیدا کرده‌ام. البته پیداست که حقیقتی در این عقیده سنتی وجود دارد. ولسی ویتگنشتاین گوشزد می‌کند که در مورد بسیاری از رفتارها، ما «همین طوری» صاف و ساده عمل می‌کنیم و برای رفتار کردن به نحوی که فی‌الواقع رفتار می‌کنیم، به‌هیچ نظریه‌ی درونی نیاز نداریم. مطابق معمول، در این قسمت هم او مثالهای جالب توجه و زنده برای تشریح این پدیدار می‌زند و از باب نمونه می‌پرسد که آیا سنجاب به‌این دلیل فندق برای زمستان ذخیره می‌کند که می‌پندارد مشکل هیوم را در زمینه‌ی استقراء حل کرده‌است؟ یعنی فکر می‌کند اساس کافی برای این تصور در دست دارد که آینده هم مانند گذشته خواهد بود؟ البته که نه؛ همه‌ی این کارها را «همین طوری» می‌کند. جای دیگر، ویتگنشتاین می‌گوید مجسم کنید که دستتان را در آتش می‌برید. آیا به‌این دلیل چنین کاری نمی‌کنید که می‌پندارید نظر هیوم را رد کرده‌اید، یا فکر می‌کنید شواهد استقرایی قوی درباره‌ی عاقبت این کار در دست دارید؟ باز هم نه؛ «همین طوری» چنین کاری نمی‌کنید. بزور هم نمی‌شود شما را به داخل آتش برد؛ نه به‌این دلیل که نظریه‌ای در این باره دارید، بلکه به دلیل اینکه یاد گرفته‌اید به بعضی راههای معین عمل کنید. ویتگنشتاین می‌گوید یادتان باشد که بسیاری از کارهایی که می‌کنید، باید از لحاظ زیست‌شناسی و فرهنگی کاملاً ابتدایی تلقی شود. همه‌ی ما «همین طوری» به بعضی راهها عمل می‌کنیم. اینگونه رفتارها را صرفاً باید واکنشهای جانوری تلقی کنیم. من شخصاً در نوشته‌هایم اسم این سلسله توانها یا ظرفیتهای غیر نظری و غیر تصویری را «زمینه‌ی ۱» گذاشته‌ام و این طور به‌نظم می‌رسد که حیات ذهنی یا روانی ما - اعم از خودآگاه و ناخودآگاه - بر پایه‌ی چنین زمینه‌ای از توانها و حالت‌های ذهنی غیرتصویری و غیرنظری جریان پیدا می‌کند.

شاید بنظر برسد که آنچه در ویتگنشتاین مورد تحسین من واقع شده - یعنی قبول وجود زمینه‌ای از توانهای غیرنظری - مباین با انتقادهای

قبلی من از اوست که می‌گفتم تن به نظریه‌سازی نمی‌دهد. ولی در حقیقت تباینی وجود ندارد. خود این ادعا که ما غالباً در زندگی واقعی بدون هیچ گونه نظریه عمل می‌کنیم، ادعایی نظری است. بنا بر این، ایراد من که می‌گفتم ویتگنشتاین زیادی در مقابل نظریه‌پردازی مقاومت می‌کند، نباید با این نکتهٔ جداگانه مشتبه شود که می‌گویم او درست تشخیص داده که ما در بخش بزرگی از رفتارهایمان بدون استفاده از نظریه پیش می‌رویم و صرفاً «همین طوری» عمل می‌کنیم.

مگی: آیا، به نظر شما، هنوز بسیاری فایده‌ها می‌شود از بکار بستن عقاید ویتگنشتاین برد، یا تصور می‌کنید خود او رمق نظریاتش را کشیده است؟

سرل: نه، به نظر من، گفتنی هنوز بسیار است. بی‌پرده بگویم، به عقیدهٔ من، ویتگنشتاین تازه فقط فتح باب کرده‌است. عصر ما برای اینکه کسی بخواهد فلسفه کار کند عصر بسیار هیجان‌برانگیزی است. شاید در تمام تاریخ فلسفه عصری به‌این هیجان‌برانگیزی وجود نداشته‌است - و کسی که این امکانات جدید را غالباً به‌رغم تمایل خودش بوجود آورده عمدتاً ویتگنشتاین بوده‌است.

اما از بازیهای روزگار اینکه فکر می‌کنم ویتگنشتاین خودش در فلسفه درست فهم نشده‌است. به نظر من، اگر نظریاتش درست فهمیده و در سنت فلسفه جذب شده‌بود، خیلی از آنچه امروز به‌عنوان فلسفهٔ دانشگاهی جا زده می‌شود، بساطش جمع می‌شد و مردم می‌دیدند که عمیقاً بر خطاست. در سراسر این بحث، ما طوری صحبت می‌کرده‌ایم که گویی ویتگنشتاین نابغهٔ مسلم فلسفهٔ معاصر است. البته این نظر تا اندازه‌ای درست است، ولی صحیح‌تر این است که بگوییم او دیگر در فلسفه مد روز نیست. فکر می‌کنم قضیه از این قرار است که ویتگنشتاین بعضی انفجارها با صدای خفه ایجاد کرد؛ آثرهای خطر از دور در فلسفه به‌صدا در آمد و عده‌ای تصور کردند اتفاق بسیار مهمی افتاده‌است. مدتی در دههٔ ۱۹۵۰ و اوایل دههٔ ۱۹۶۰، عده‌ای در واکنش به ویتگنشتاین به‌جنب و جوش افتادند. ولی اخیراً تصور می‌کنم مردم خاطر جمع شده‌اند که کار او دیگر روبراه است و آنچه گفته هضم و جذب شده‌است و همه می‌توانند باز با خیال آسوده

سرکارهایشان برگردند. بنا بر این، دو عکس العمل در من وجود دارد. اول اینکه فکر می‌کنم هنوز عقاید او را واقعاً درست نفهمیده‌ایم؛ دوم اینکه او کار را تمام نکرده است. ویتگنشتاین تازه در آغاز راه بود.

فهرست راهنما

- | | |
|---|--|
| <p>ایبیکوروس: ۴۹</p> <p>ایمنیدس: ۵۰۹</p> <p>اخلاق (ارسطو): ۱۵۸، ۱۶۲</p> <p>اداوردز، جاناثان: ۲۲۱</p> <p>اراده در طبیعت (شوپنهاور): ۳۴۵</p> <p>اراده معطوف به قدرت (نیچه): ۳۸۰</p> <p>ارزشیابی دوباره ارزشها (نیچه): ۳۸۰</p> <p>ارسطو: ۹، ۱۵، ۴۵، ۴۹، ۵۰، ۸۷-۵۳، ۹۳، ۹۷، ۹۸، ۱۰۴-۱۰۲، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۲۶، ۱۳۹، ۱۹۶، ۲۱۴-۲۱۶، ۳۲۶، ۵۰۱، ۵۱۱، ۵۲۶، ۵۴۳</p> <p>ارشمیدس: ۵۴۸</p> <p>اساس اخلاق (شوپنهاور): ۳۴۵</p> <p>اسپینوزا، باروخ (بندیکت): ۹۷، ۱۱۰، ۱۵۷-۱۵۹، ۱۶۴-۱۶۰، ۱۶۷-۱۷۳، ۱۸۲، ۱۸۵-۱۸۸، ۲۷۵، ۳۵۱</p> <p>استالین، یوسف: ۳۳۶، ۳۳۷</p> <p>استاینر، جرج: ۴۲۰</p> <p>استرن، جی. پی.: ۴۰۷-۳۸۰</p> <p>استریچی، لیتن: ۵۲۱</p> <p>استریندبرگ، آ.: ۴۰۶</p> <p>اسکندر کبیر: ۵۵</p> <p>اسمیت، ادام: ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۹۴</p> | <p style="text-align: center;">آ</p> <p>آبلار، پیر: ۹۵</p> <p>آدورنو، تئودور: ۴۲۰</p> <p>آرتور شوپنهاور: فیلسوف بدبینی (فردریک کاپلستن): ۳۴۶</p> <p>آرنو، آنتوان: ۲۰۱</p> <p>آریستوفانس: ۳۸۶</p> <p>آزادی اراده (شوپنهاور): ۳۴۵</p> <p>آستین، جی. ال.: ۵۲۲، ۵۲۴</p> <p>آکام - ویلیام آکمی</p> <p>آکویناس، توماس: ۷۵، ۹۸-۹۳، ۱۰۳، ۱۱۰-۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۷-۱۴۶، ۱۱۵</p> <p>آنالوطیقای دوم (ارسطو): ۶۲، ۶۳</p> <p>آنسلم: ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۱</p> <p>۱۱۹، ۱۸۴</p> <p>آوگوستینوس: ۳۹، ۹۷-۹۳، ۱۰۲</p> <p>۱۱۷-۱۱۹</p> <p>آینشتاین، آلبرت: ۲۲۹، ۲۳۰</p> <p>۲۶۲، ۲۶۹</p> <p style="text-align: center;">الف</p> <p>اوتو فرون (افلاطون): ۲۴، ۲۷</p> <p>اوتو پییدس: ۳۸۶</p> <p>ابن سینا: ۷۸</p> |
|---|--|

- اصالت عمل (ویلیام جیمز): ۴۶۲، ۴۷۴، ۴۷۹
 اصول روانشناسی (ویلیام جیمز): ۴۶۲
 اصول ریاضیات (پرتراوند راسل): ۵۱۱، ۵۳۳
 اصول ریاضی حکمت طبیعی (نیوتن): ۲۰۸، ۲۰۹
 اصول شناخت طبیعی (وایتهد): ۵۲۱
 اعترافات (آگوستینوس): ۹۴، ۱۱۸
 افلاطون: ۹، ۱۵، ۵۰-۲۱، ۵۵، ۵۹، ۶۶، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۸۶، ۹۳، ۹۷، ۱۰۲، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۹۹، ۳۶۳، ۳۸۶، ۴۱۶، ۴۴۲، ۴۴۸، ۵۴۳، ۵۷۱
 اقلیدس: ۱۵۸، ۱۶۹
 اکلز، جان: ۲۵۸
 اندیشه‌هایی درباره آموزش و پرورش (لاک): ۱۹۴
 انانی، زیاده انانی (نیچه): ۳۸۰
 انگلس، فریدریش: ۳۰۸، ۳۳۷
 انواع سیر باطنی (ویلیام جیمز): ۴۶۲
 اویدیوس: ۲۵۷
 ایسن، هنریک: ۳۸۳
 ایر، ا. ج.: ۲۶۵، ۵۲۷-۴۹۹
 ایرز، مایکل: ۲۳۰-۱۹۵
- ب**
 بارکلی، جرج: ۳۹، ۴۰، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۲
 ۲۲۶-۲۲۳، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۷۵، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۵۱، ۵۱۴، ۵۱۶، ۵۵۹
 بازل، جیمز: ۲۳۷، ۲۶۵
- باکونین، میخائیل: ۳۳۷، ۳۳۸
 برادلی، ف. ه.: ۱۸۰، ۲۵۳
 برلین، آیزایا: ۱۷
 برلیوز، هکتور: ۳۸۲
 برنیت، مایلز: ۵۰-۲۵
 بریتتن، کرین: ۳۷۱
 بزرگمهر، منوچهر: ۵۱۳، ۵۱۵، ۵۱۶
 بل، پیر: ۱۸۵
 بل، کلایو: ۳۶۳
 بلک، ماکس: ۵۲۶
 بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق - مبادی
 بنیادی مابعدالطبیعه اخلاق
 بودا: ۱۷۲، ۳۴۵، ۳۵۰، ۳۶۸
 بورجا (خاندان): ۳۹۵
 بول، جرج: ۵۱۰
 بویل، رابرت: ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۱
 بیانیه کمونیست (مسارکس و انگلس): ۳۰۸
 بیکن، راجر: ۹۵، ۱۰۱
 بیکن، فرانسیس: ۱۲۵، ۲۶۵
- پ**
 پثانو، جوزپه: ۵۱۱
 پاتنام، هیلری: ۵۲۷
 پارمنیدس: ۴۵
 پارمنیدس (افلاطون): ۲۴، ۴۵
 پاسکال، بلز: ۴۰۲
 پاسمور، جان: ۲۶۹-۳۳۷
 پدیدارشناسی ادراک حسی (مرلو - پونتی): ۴۱۵
 پدیدارشناسی ذهن (یا روح) (هگل): ۳۰۷

- براهماتیم - اصالت عمل
پرس، ج. س. ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۶-
۴۶۴، ۴۷۳-۴۶۹، ۴۸۲-۴۷۹
پروتاگوراس (افلاطون)، ۲۷،
۳۱، ۳۲
پروست، مارسل، ۳۷۵
پرنکیپیا ماتماتیکا (وایتهد و راسل)،
۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۴
یوپر، کارل، ۲۷، ۲۲۹، ۲۵۸، ۴۷۱،
۴۸۶، ۵۲۵
پیراندلو، لوییجی، ۴۰۶
پیشگفتار بر هر مابعدالطبیعه آینده
(کانت)، ۲۶۳، ۲۷۶
- ت
- تارسکی، آلفرد، ۵۲۷
تاریخ انگلستان (هیوم)، ۳۱۵
تاریخ فلسفه (کاپلستن)، ۳۴۶
تاریخ فلسفه غرب (برتراند راسل)،
۲۶۳، ۴۸۲
تاکیتوس، ۲۵۷
تأملات در فلسفه اولی (دکارت)، ۱۲۴،
۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۰
تأملات دکارتی (هوسرل)، ۴۱۶
تبارنامه اخلاق (نیچه)، ۳۸۵
تجربه و طبیعت (دیوبی)، ۴۶۳
تحقیقات جدید درباره فهم انسانی
(لایب نیتس)، ۱۵۹
تحقیقات فلسفی (ویتگنشتاین)، ۵۳۴،
۵۳۵، ۵۴۵، ۵۶۷، ۵۷۱
تحقیقات منطقی (هوسرل)، ۴۱۳، ۴۲۲
تحقیق درباره فهم انسانی (هیوم)، ۲۳۵،
۲۵۴-۲۵۶
- تحقیق درباره فهم انسانی (لاک)، ۱۹۴،
۱۹۷، ۲۱۲، ۲۱۶
تحقیق در قوانین فکر که نظریه‌های ریاضی
منطق و احتمالات بر آنها بنیاد
شده‌اند (بول)، ۵۱۵
تحقیق در ماهیت و علل ثروت ملل
(اسمیت)، ۲۳۶
تحقیق در مبادی اخلاق (هیوم)، ۲۳۵،
۲۵۴-۲۵۶
تحلیل ذهن (برتراند راسل)، ۵۱۶
تحلیل ماده (برتراند راسل)، ۵۱۶
تصویرات (هوسرل)، ۴۱۳
تقنات و متممات (شوپنهاور)، ۳۴۵
تمدن و ناخرسندیهای آن (فروید)،
۳۸۸
تمهیدات - پیشگفتار بر هر مابعدالطبیعه
آینده
تورگنیف، ایوان، ۳۷۵
تیمائوس: ۴۵
تیمائوس (افلاطون): ۲۴، ۴۷-۴۵
- ث
- ثنای تنوس (افلاطون): ۲۴، ۴۷، ۴۸
- ج
- جامعه باز و دشمنان آن (یوپر)، ۲۷
جان اسکاتلندی، ۹۵، ۱۰۱
جفرسن، تامس، ۲۲۱
جمهوری (افلاطون)، ۲۴، ۲۷، ۳۲،
۳۹، ۴۰، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷
جهان همچون اراده و تصور - جهان
همچون اراده و نمایش

دایرة المعارف فلسفه، ۲۲۱
درآمدی به منطق جدید (ضیاء موحد)،

۵۰۶

درباره نفس (ارسطو)، ۷۸
درباره یقین (ویتگنشتاین)، ۵۷۱
دریابندری، نجف، ۵۱۶
دریدا، ژاک، ۴۵۶

دریغوس، هیوبرت، ۴۵۶-۴۱۵
دفاعیه (افلاطون)، ۲۹، ۲۷

دکارت، رنه، ۹۷، ۱۰۶، ۱۱۰، ۱۵۱-
۱۲۱، ۱۵۷، ۱۶۳-۱۶۰، ۱۶۷،
۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۴، ۱۸۷، ۱۸۸،
۱۹۹-۱۹۶، ۲۰۱، ۲۰۸، ۲۱۰،
۲۱۳، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۲۲، ۲۲۳،
۲۳۰، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۷۵، ۲۹۹،
۳۵۱، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۱۹، ۴۲۱،
۴۲۸، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۴۶، ۴۵۲،
۴۷۰، ۴۸۶، ۵۰۶، ۵۷۰، ۵۷۱

دمورگان، آ.، ۱۰

دموکراسی و تربیت (دیویی)، ۴۶۳

دموکریتوس، ۴۹

دورر، آلبرشت، ۲۰۱

دو رساله در باب حکومت (لاک)، ۱۹۴

دیویدسن، داندل، ۵۲۷

دیویی جان، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۴،
۴۶۵، ۴۷۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۵،
۴۹۲-۴۸۷

ر

راسل، برتراند، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۶۱،
۱۸۶، ۲۶۵-۲۶۳، ۳۱۴، ۳۲۸،
۴۲۰، ۴۶۱، ۴۸۲، ۴۹۹-۴۹۷،
۵۱۶-۵۰۸، ۵۲۷-۵۱۹، ۵۳۳

جهان همچون اراده و نمایش (شوپنهاور)،
۳۴۴

جیمز، ویلیام، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۴،
۴۷۴، ۴۷۷-۴۸۲، ۵۱۶
جیمز، هنری، ۴۶۲، ۴۸۱، ۵۱۶

چ

چرچ، آلنزو، ۵۲۶

چند گفت و شنود درباره دین طبیعی
(هیوم)، ۲۳۶، ۲۴۹، ۲۵۴، ۲۶۴
چنین گفت زرتشت (نیچه)، ۳۸۰، ۳۹۴
چومسکی، نوآ، ۳۵

ح

حقانیت مذهب کاتولیک - مجموعه در رد
کافران

خ

خارمیدس (افلاطون)، ۲۷
خود و مغزش (پوپر و اکلز)، ۲۵۸

د

داروین، چارلز، ۲۶۳، ۳۳۵، ۳۸۶
دامت، مایکل، ۵۰۷، ۵۱۲
دامنه و حدود شناخت انسانی (برتراند
راسل)، ۵۲۰

دانته، ۵۷

دائزاسکوتوس، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۵
دانش طربناک (نیچه)، ۳۸۰
داودی، علی مراد، ۷۸
دایرة المعارف بریتانیکا، ۴۸۱
دایرة المعارف فارسی، ۵۱۱

راسل، فرانک، ۵۱۵

رایل، گیلبرت، ۴۲۲، ۵۲۴، ۵۲۵

رساله دربارهٔ طبیعت انسانی (هیو-و)،

۲۳۵، ۲۴۵، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۷،

۲۶۶، ۲۶۹

رسالهٔ منطقی-فلسفی (ویتگنشتاین-ن)،

۳۵۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۵۳۳، ۵۳۴،

۵۳۶، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۶۷

رشد فلسفی من (برتراند راسل)، ۵۲۰

روحانی، فواد، ۲۴

روسو، ژان ژاک، ۲۳۶

ریشه‌های چهارگانهٔ اصل جهت کافی

(لایب نیتس)، ۳۴۴

سیسرون، ۳۹، ۲۵۷

سینگر، پیترو، ۳۳۸-۳۰۹

ش

شا، برنارد، ۳۷۹، ۴۰۰، ۴۰۵

شارل ششم، ۲۳۶

شپستری، شیخ محمود، ۳۵۲

شکسپیر، ویلیام، ۴۰۴

شوینهاور، آرتور، ۱۷۱، ۲۰۹، ۲۶۵،

۲۷۵، ۳۷۴-۳۴۱، ۳۷۹، ۳۹۸،

۳۹۹، ۵۶۴

شوینهاور در مقام مربی (نیچه)، ۳۷۱

ص

صناعی، محمود، ۲۴

ط

طالس، ۲۳

طبیعت (فیزیک) (ارسطو)، ۶۴، ۷۵،

۷۶، ۱۰۴

طلب یقین (دیویی)، ۴۶۳، ۴۸۵

ع

عرفان و منطق (برتراند راسل)، ۵۱۶

علم ما بعالم خارج (برتراند راسل)،

۵۱۵، ۵۲۱

علم منطق (هگل)، ۳۰۸، ۳۲۶

عیسی مسیح، ۳۸۱، ۳۸۴، ۴۰۵،

۴۰۶

غ

غنیان (سارتر)، ۴۵۲

ز

زایش نرازدی (نیچه)، ۳۸۵، ۳۸۰،

۴۰۴

زندگی سمولر جانن (بازول)، ۲۳۷

س

سارتر، ژان پل، ۴۱۵، ۴۵۴-۴۵۱

سرشت و کردار آدمی (دیویی)، ۴۶۳

سرل، جان، ۱۷، ۵۷۳-۵۳۵

سرمایه (مارکس)، ۳۰۸

سرمدیت عالم (آکویناس)، ۱۰۸

سقراط، ۲۳، ۲۴، ۳۲-۲۶، ۴۱-۳۵،

۴۵، ۴۸، ۵۵، ۷۲، ۳۱۲، ۳۱۶،

۳۸۳، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۹، ۴۰۴،

۴۴۶، ۵۰۷

سماع طبیعی ← طبیعت

سه گفت و شنود (بارکلی)، ۱۹۵

سیر حکمت در اروپا (فروغی)، ۳۴۴

ف

۳۵۴، ۳۵۵، ۳۶۱، ۳۸۴، ۳۸۸،

۴۱۹، ۴۷۲، ۴۷۳

کراوس، کارل، ۵۶۳

کرکه‌گور، سورن، ۱۸۶، ۲۷۵، ۴۱۶

کریتون (افلاطون): ۲۷

کریستینا، ملکه سوئد: ۱۲۴

کسنوفون: ۳۹، ۴۰

کلیسا و بمب اتمی: ۱۱۶

کنراد، جوزف: ۳۷۰

کنی، آنتونی: ۱۱۹-۹۵

کوآین، ویلارد: ۵۲۵

کوئین تن، آنتونی: ۱۷، ۱۸۸-۱۵۹

کوبریک، استانی: ۴۴۹

کینز، جان مینارد: ۵۲۱

ک

گاليله، گاليليو: ۱۳۹، ۱۸۷

گراس، گونتر: ۴۲۰

گریس، داپلیو. جی.: ۵۵۴

گرین، ت. ه.: ۲۶۳

گفتار در روش راه بردن عقل (دکارت):

۱۲۴، ۱۲۹، ۱۴۹

گفتار در مابعدالطبیعه (لایب‌نیتس):

۱۵۹

گوته، یوهان ولفگانگ: ۱۸۶، ۳۸۲

۳۸۳

گودل، کورت: ۵۰۱

گورگیاس (افلاطون): ۲۷، ۲۹، ۲۱۰

گونو، شارل: ۳۸۲

گیج، پیتر: ۵۲۶

ل

لاخس: ۳۶، ۳۷

فارستر، یی. ام.: ۵۲۱

فایدروس (افلاطون): ۳۹

فایدون (افلاطون): ۲۷، ۳۹، ۴۴، ۴۵

فراسوی نیک و بد (نیچه): ۳۸۰

فرگه، گوتلوب: ۱۰۵، ۱۰۶، ۴۸۶

۵۰۳-۴۹۷، ۵۱۲-۵۰۶، ۵۲۷-

۵۲۴، ۵۳۸

فروغی، محمدعلی: ۱۶۸، ۳۴۴

فروید، زیگموند: ۳۱، ۳۵۳، ۳۷۱

۳۷۲، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۰، ۴۰۰

۵۶۱، ۵۶۲

فلسفه تاریخ (هگل): ۳۰۸، ۳۱۰

فلسفه حق (هگل): ۳۰۸، ۳۳۰

فوکو، میشل: ۴۵۶

فویرباخ، لودویک: ۳۱۸

فیثاغورس: ۲۳

فیخته، یوهان گوتلیب: ۳۲۹

ق

قاسطیغوریاس - مقولات

قوانین بنیادی علم حساب (فرگه): ۴۹۸

۵۰۹، ۵۲۶

ک

کاپلستن، فردریک: ۳۷۴-۳۴۶

"کارکرد و مفهوم" (فرگه): ۵۲۶

کارناپ، رودولف: ۵۲۵

کامن، جان: ۴۰۵

کانت، ایمانوئل: ۱۵۷، ۱۷۲، ۱۸۶

۱۹۹، ۲۶۳، ۳۰۱-۲۷۳، ۳۱۰

۳۱۱، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۵۲-۳۴۷

- مانیفست کمونیست ← بیانیه کمونیست
 ماینونگ، آ.: ۵۱۳
 مبادی اخلاق (مور): ۵۲۱
 مبادی بنیادی ما بعدا لطیفه اخلاق (کانت):
 ۲۷۶
 مبادی ریاضی: ۱۰۵، ۱۰۶
 مبنای علم حساب (فرگه) ← قوانین
 بنیادی علم حساب
 متافیزیک ← ما بعدا لطیفه
 مجموعه در رد کافران (آکویناس): ۹۴
 ۱۰۹
 مجموعه علم کلام (آکویناس): ۹۴، ۹۸
 ۱۰۹
 مجموعه مقالات (پرس): ۴۶۲
 مدخل منطق صورت (مصاحب): ۵۱۳
 مدینه الهی (آگوستینوس): ۹۴
 مرد و ابرمرد (شا): ۴۰۰
 مردی که مرد (لارنس): ۴۰۵
 مرلو-پونتی، موریس: ۴۱۵، ۴۱۶
 ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۴
 مسائل خود (ویلهايم): ۲۵۸
 مسائل فلسفه (هرتراند راسل): ۱۶۱
 ۵۱۳، ۵۱۵
 مصاحب، غلامحسین: ۵۱۰، ۵۱۳
 مفهوم طبیعت (وایتهد): ۵۲۱
 مفهومگشت (فرگه): ۴۹۸، ۵۰۰
 "مفهوم و دلالت" (فرگه): ۵۲۶
 مقاصد هیوم (پاسمور): ۲۳۷، ۲۵۴
 مقولات (ارسطو): ۶۹
 مک تگرت، جی. ام. یی.: ۵۲۱
 ملخص تمهیدی (آنسلم): ۱۱۹
 ملخص کلام ← مجموعه علم کلام
 منتسکیو، شارل دوگوندا: ۲۲۱
- لاخس (افلاطون): ۲۴، ۲۷، ۳۶
 لارنس، دی. ایچ.: ۳۷۹، ۴۰۵
 لاروشفوکو، دوک دو: ۴۰۲
 لاک، جان: ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۷۱، ۱۸۱
 ۲۰۴-۱۹۳، ۲۲۳-۲۰۷، ۲۲۵
 ۲۲۶، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۵۶، ۲۷۵
 ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۵۱، ۵۵۹
 لامارک، ژان باتیست: ۲۶۳
 لاووازیه، آنتوان: ۲۶۲، ۲۶۳
 لایب نیتس، ویلهلم گوتفريد: ۴۸
 ۱۶۱-۱۵۷، ۱۷۶-۱۷۲، ۱۷۹-
 ۱۸۸، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۶
 ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۱۰، ۳۵۱، ۳۷۱
 ۴۸۱
 لثوی سیزدهم، یاپ: ۱۱۶
 لسنی یفسکی: ۵۰۹
 لطفی، محمدحسن: ۲۴، ۲۷
 لوتر، مارتین: ۱۰۲، ۳۹۵
 لئان مدون (مجله): ۴۱۵
 لیست، فرانتس: ۳۸۲
 لیشتنبرگ، گ.: ۵۶۴
- م
 ما بعدا لطیفه (ارسطو): ۶۰، ۶۴، ۷۱
 ۷۳، ۷۵، ۷۶
 ماخ، ارنست: ۲۲۹
 مارکس، کارل: ۲۷۵، ۳۰۷، ۳۰۸
 ۳۳۸-۳۳۳، ۳۷۹، ۳۸۷، ۴۱۶
 ۴۴۰
 مارلو، کریستوفر: ۳۸۲
 ماکیاولی، نیکولو: ۳۹۵
 مارلو، آندره: ۴۰۶
 مان، توماس: ۳۷۰، ۳۸۲، ۴۰۶

و

وارناک، جفری: ۳۰۱-۲۷۷
 واگنر، ریشارد: ۴۰۶
 وایتهد، آلفرد نورث: ۱۰۵، ۵۱۱،
 ۵۱۲، ۵۱۴، ۵۲۰، ۵۲۶
 وایلد، اسکار: ۲۶۵
 وردز ورت، ویلیام: ۱۷۱
 ولتر، فرانسوا ماری آروئه: ۱۸۰،
 ۱۹۳، ۲۲۱
 وولف، ویرجینیا: ۵۲۱
 ویثکنشتاین، لودویگ: ۴۸، ۲۰۹،
 ۳۴۳، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۷۱، ۳۷۳،
 ۳۷۴، ۴۸۶، ۴۹۷، ۵۱۹، ۵۲۰
 ۵۲۲، ۵۲۴، ۵۷۴-۵۳۱

ویکلیف، جان: ۱۰۲
 ویلیام آکمی: ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۲،
 ۱۰۵، ۲۶۵
 ویلیام اورانت: ۱۹۴
 ویلیامز، برنارد: ۱۷، ۱۵۱-۱۲۴،
 ۲۵۸

ه

هایز، تامس: ۱۷۱، ۱۹۹، ۲۶۵
 هارتلی، دیوید: ۲۴۶
 هاردی، تامس: ۳۷۰
 هایدگر، مارتین: ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۹،
 ۴۲۲-۴۲۰، ۴۲۸-۴۲۵، ۴۴۲-
 ۴۳۱، ۴۴۵-۴۵۶، ۴۸۶
 هر اکلیتوس، ۲۳، ۳۱۶
 هررد، یوهان گوتفريد: ۱۸۶
 هتی و زمان (هایدگر): ۴۱۵، ۴۲۲،
 ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۷،
 ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۶، ۴۵۲، ۴۵۳

منشا انواع (داروین): ۳۸۶

منطق یا نظریه تحقیق (دیویی): ۴۸۵

منون (افلاطون): ۲۷، ۳۷، ۳۹

موحد، ضیاء: ۵۰۶

مور، جی. یی.: ۵۱۴، ۵۲۰، ۵۲۱،
 ۵۲۴

مورگن برسر، سیدنی: ۴۹۲-۴۶۳

موسولینی، بنیتو: ۴۰۶

مونادولوژی (لایب نیتس): ۱۵۹، ۱۷۳

موننتی، میشل: ۴۰۲

میل، جان استوارت: ۲۷۵، ۵۱۶

میهمانی (افلاطون): ۲۴، ۲۷، ۳۹

ن

ناپلئون بناپارت: ۳۹۵

نامه‌ای در خصوص جاهل (لاک): ۱۹۴

نظریه جدید بینایی (بارکلی): ۱۹۵

نقد عقل عملی (کانت): ۳۰۰

نقد عقل محض (کانت): ۱۸۱، ۲۷۶،

۳۰۰، ۵۵۴

نقد قوه حکم (کانت): ۲۷۶، ۳۰۰

نوس باوم، مارتا: ۸۷-۵۳

نیچه، فریدریش: ۲۷۵، ۲۷۶، ۳۷۱،

۳۷۲، ۴۰۷-۳۷۷، ۴۴۶، ۴۴۷

۵۶۴

نیگل، ارنست: ۴۷۱

نیگل، تامس: ۵۲۷

نیل، مارتا: ۵۲۶

نیل، ویلیام: ۵۲۶

نیوتن، آیزاک: ۱۳۹، ۱۵۸، ۲۰۸،

۲۰۹، ۲۲۰، ۲۴۶، ۲۵۰، ۲۶۲،

۲۹۵، ۲۶۹

هیوم، دیوید: ۳۹، ۴۰، ۱۵۷، ۱۶۰،
 ۱۷۱، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۶۹-۲۳۳،
 ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۵،
 ۲۸۶، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۵۱،
 ۴۱۳، ۴۱۹، ۵۱۴، ۵۲۳، ۵۲۴،
 ۵۵۹، ۵۷۲

ی

"یادداشتی دربارهٔ بارکلی در مقام
 پیش‌کسوت ماخ و آینشتاین"
 (یوپر): ۲۲۹
 یوئینگ، ای. سی.: ۵۵۴
 ییتز، ویلیام باتلر: ۳۷۹، ۴۰۵

۴۵۵
 هتی و نیسی (سارتر): ۴۱۵، ۴۵۲
 هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش:
 ۱۴۹، ۱۵۳، ۳۲۰-۳۰۷، ۳۳۰-
 ۳۲۳، ۳۳۷-۳۳۳، ۳۷۹، ۴۱۶
 هملتن، الکز ندر: ۲۲۱
 هوسرل، ادموند: ۲۴۶، ۴۱۳، ۴۱۴،
 ۴۱۹-۴۱۶، ۴۲۲، ۴۲۵، ۴۲۷،
 ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۵۲،
 ۴۵۳، ۴۵۵، ۵۰۲
 هوک، سیدنی: ۴۹۱
 هومر: ۴۴۵
 هیتلر، آدولف: ۳۳۶، ۴۰۶، ۴۰۷
 هیلمبرت، د.: ۵۲۶